

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

**191 | 2009**

**Des femmes en noir...**

---

## Comptes rendus

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22265>

DOI : [10.4000/lhomme.22265](https://doi.org/10.4000/lhomme.22265)

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2009

Pagination : 271-329

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

« Comptes rendus », *L'Homme* [En ligne], 191 | 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22265> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.22265>

---

© École des hautes études en sciences sociales

## PARENTÉ &amp; FAMILLE

Laurent Barry

*La Parenté*

Paris, Gallimard, 2008, 863 p., bibl., index, gloss., fig. (« Folio essais »).

**V**OICI UN LIVRE qui fera date dans la théorie anthropologique de la parenté. Cet essai ambitieux, appelé tout simplement *La Parenté*, pose des questions complexes qui sont au cœur des débats anthropologiques. S'il ne s'adresse pas uniquement aux gens du métier – un glossaire accompagne ce livre et le premier chapitre en facilite la lecture par une mise à jour pour les non-spécialistes –, il concerne néanmoins un public averti dans le champ des sciences sociales.

Le point de départ de ce livre, en apparence fort simple mais qui n'en est pas moins fondamental car il va servir de base à toute la démonstration qui suit, est l'interrogation suivante : qu'est-ce donc que la parenté ? Pour Laurent Barry, la parenté « c'est un procédé taxinomique qui porte sur l'humain, et qui trie entre nos "semblables" et les autres dans l'ensemble des individus qui sont réellement ou putativement liés entre eux par la naissance ou par le mariage. Mais ce, sans jamais que l'identité commune qu'elle postule ne résulte immédiatement de la filiation de la consanguinité ou de l'alliance » (pp. 17-18). L'auteur enchaîne avec une autre question : « Une telle définition est-elle alors conforme à celle qui a cours parmi les anthropologues [...] d'ailleurs, le terme même de "parenté" correspond-il pour eux à un "concept" ? » (p. 22). On pourrait répondre ici que de

nombreux anthropologues avant lui ont bien vu et écrit que la parenté était un système de classification et de relations. Pourtant, à ces deux questions, Laurent Barry soutient que la réponse est non. Selon lui, les anthropologues « n'usèrent jamais du terme de "parenté" que comme d'une étiquette pratique. [Ils] y virent une méta-catégorie, sans identité propre, qui n'avait pour autre finalité que de regrouper et de nommer globalement un ensemble hétéroclite d'objets scientifiques ». Les études classiques de parenté supposaient « qu'on s'intéresse à la filiation, au mariage, à la nomenclature, aux systèmes d'attitudes, etc., mais en aucun cas à la "parenté" elle-même » (*id.*). « Et toutes ses orientations récentes ou plus anciennes, ses succès d'estime comme ses retentissants échecs, s'expliquent assez largement, [lui] semble-t-il, sur cette base : par le fait qu'elle a pu se constituer autour d'un concept sur lequel elle a toujours conservé un silence obstiné » (p. 23). Cette critique radicale est assez justifiée en ce qui concerne les études classiques de la parenté ; elle l'est en revanche beaucoup moins pour les études plus récentes, car il ne fait aucun doute que le renouveau des études de parenté se situe bien dans la même veine que celle qu'il travaille. En effet, la majorité des recherches ethnographiques récentes prend en compte

COMPTES RENDUS

le corps, le genre, l'inceste, et travaille fortement les fondements symboliques et pratiques de cette identité de parenté commune. L'auteur d'ailleurs les utilise à bon escient. Sur le plan conceptuel, on peut aussi arguer que le concept de « relatedness » mis en avant par Janet Carsten<sup>1</sup> est très semblable à celui de « parenté » tel que défini par Laurent Barry<sup>2</sup>. Elle aussi propose de faire une anthropologie générale de ce qu'elle nomme l'« apparentement », pour mieux le distinguer du terme de *kinship* en anglais et de la confusion qu'il peut occasionner. Cela dit, on doit créditer Laurent Barry de proposer une théorie générale de la « parenté » ou de la « relatedness », ce que personne avant lui n'avait tenté.

L'auteur critique sévèrement les courants postmodernes, le déconstructionnisme stérile, ainsi que le renouveau culturaliste qui submergea l'anthropologie des années 1970 à la fin des années 1990 et niait toute possibilité de construire une théorie générale de la parenté, vu ses manifestations divergentes et multiples à travers le monde. Il renoue ici avec les thèses structuralistes prenant pour acquis que les systèmes de parenté et d'alliance ne constituent pas un ensemble d'institutions hétérogènes étrangères les unes aux autres, mais au contraire qu'ils ne sont que de simples variations sur un même thème. Il dénonce aussi le fait que les théories anthropologiques classiques ne semblaient jamais capables de rendre compte de la parenté des sociétés modernes, champ qu'elles ont, comme on le sait, laissé à d'autres disciplines, notamment à la sociologie qui ne paraissait pas avoir été totalement emportée par la dérive post-moderne et qui, pour cette raison, semble s'en être mieux tirée. On verra cependant que si l'auteur élabore des réflexions très pertinentes dans ce livre sur les nouvelles formes de parenté, ce n'est néanmoins pas sur ces exemples qu'il fait la démonstration de sa thèse. (En revanche, la logique de la parenté en Occident au cours de l'histoire occupe une grande place dans cet ouvrage qui n'est donc pas seulement dédié à l'examen de cultures « exotiques ».)

Dans le chapitre II, « Limites et apories du système classique », Laurent Barry revient sur les deux grandes théories qui ont structuré l'espace classique des études anthropologiques sur la parenté : d'une part, la théorie de la filiation, d'ascendance anglo-saxonne, et, d'autre part, la théorie de l'alliance, essentiellement d'ascendance française, qu'il crédite d'ailleurs comme étant en fait la seule capable de fournir l'« esquisse d'une théorie générale » (p. 77). Il présente, de la façon la plus complète à cette date, les débats engendrés par ces deux théories, déjà abondamment analysées – pour ne pas dire ressassées – par les anthropologues, semant pourtant ici et là quelques réflexions et critiques additionnelles fort intéressantes. Afin de démontrer l'ampleur des failles de ces théories classiques, l'auteur s'appuie lorsque faire se peut, ce qui est moins habituel, sur les corrélations établies par l'*Ethnographic Atlas* de George Peter Murdock. L'effet est décapant. Ainsi, parmi les prohibitions matrimoniales courantes à travers le monde qui sont restées « orphelines », inexpliquées par ces théories, on note les suivantes. Si l'exogamie peut justifier l'interdit pesant sur les parents parallèles patrilatéraux dans le cas d'une reconnaissance de filiation patrilinéaire, comment expliquer que, sauf exception, les deux catégories de cousins parallèles, du côté patri ou matrilinéaire, sont presque toujours prohibées ? En l'absence d'unilinéarité, comment expliquer le mariage des cousins croisés et la prohibition des cousins parallèles<sup>3</sup> ? Pourquoi, dans une société patrilinéaire, un homme ne peut-il épouser sa mère après le décès de son père ?

1. Janet Carsten, ed., *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2000.

2. Elle insiste davantage dans ses écrits sur la relation de germanité que ne le fait Laurent Barry, qui la ramène à la seule filiation commune.

3. À ce propos, Laurent Barry rejette la nouvelle définition des *Structures élémentaires de la parenté* contenue dans la préface proposée par Claude Lévi-Strauss dans l'édition de 1967, qui excluait les systèmes cognatiques arguant qu'elle pose plus de problèmes qu'elle n'en résout (p. 90).

Comment rendre compte de la distance généalogique dans la formulation des interdits ? Que faire du mariage « arabe » ? Comment expliquer l'absence de tout mariage dans le cas des Na de Chine ou des Sénoufo Nafara d'Afrique occidentale ? Ces questions ne sont pas mineures. C'est pourquoi, tout en reconnaissant une grande dette vis-à-vis de ses prédécesseurs, l'auteur soutient qu'au vu de l'accumulation des problèmes que posent ces théories, on ne peut se contenter de réparations de fortune et propose de dissocier parenté et filiation, puis filiation et mariage, là où les études classiques les associaient étroitement, voire même confondaient ces phénomènes. Dans sa conclusion, il reviendra sur ce point qui est fondamental : « Le seul verrou qui interdisait l'accès à une véritable compréhension de ces systèmes tenait justement à cette association implicite que les anthropologues établissent entre règles de filiation et normes d'alliance. Une fois que nous avons renoncé à celle-ci, au profit de l'idée d'une régulation des systèmes matrimoniaux fondée sur le concept de "parenté", ces formes n'ont plus rien d'"aberrantes" : elles s'inscrivent, comme les autres, dans le droit fil d'une logique "exogame", mais d'exogamie de la "parenté" et non de la "filiation" » (p. 744). Et encore : « *Tous les systèmes matrimoniaux* sont, dans la vision que je propose, *exogames*, car tous visent à ce que l'on épouse des non-parents, et *tous* organisent leurs pratiques et leurs préférences sur une même base, celle de l'appréhension, variable selon l'expression du principe qui prévaut localement, de l'identité que certains individus partagent plus entre eux qu'avec d'autres, autrement dit sur la reconnaissance ou le déni d'une *parenté commune* » (p. 755).

Le chapitre III, « Une théorie des groupes de parenté », entendu dans le sens de groupes qui ont une identité commune partagée – et non comme « groupes de filiation » –, permet à Laurent Barry de formuler ses hypothèses et de dégager les divers principes de parenté opérant dans leur for-

mation, et qui découlent selon lui des « expressions logiques des rôles sexués dans l'accouplement et la génération » (p. 170). Ainsi, dans le principe de parenté utérin, les femmes sont considérées comme étant les vecteurs privilégiés dans la construction des êtres, les hommes n'étant que des vecteurs secondaires. Dans le principe agnatique, c'est le contraire. La troisième forme parallèle est composite, les femmes étant les vecteurs privilégiés d'un principe utérin de parenté qui leur est propre, les hommes d'un principe agnatique qui leur est propre. Enfin, si le genre n'est pas un critère déterminant, hommes et femmes étant des vecteurs de transmission équivalents, il s'agit d'un principe cognatique. L'auteur soutient de plus qu'à travers le monde ce principe cognatique, étant plus intuitif, est en conséquence plus fréquent que le principe de parenté parallèle, lui-même plus fréquent que celui de parenté utérine qui, en fonction de la visibilité de la grossesse et de l'accouchement, serait lui-même plus répandu que le principe de parenté agnatique. Ces logiques de parenté, qui placent tantôt les femmes, tantôt les hommes, tantôt les deux, tantôt chacun de façon différentielle au centre du système, ne rendent pas seulement compte des mariages consanguins, mais également de ceux qui prennent place dans l'affinité. Ainsi permettent-elles de justifier les raisons pour lesquelles le « mariage arabe » est souvent associé à la pratique du lévirat et à l'interdit (ou à l'évitement) du sororat, là où le système chinois privilégie la configuration inverse. En effet, « si l'identité des parents façonne celle des enfants », comme le note Laurent Barry, « il est également tout à fait concevable qu'elle puisse remodeler tout ou partie de l'identité des partenaires eux-mêmes » (p. 198). Il y aurait une transmission horizontale des principes de parenté dans l'affinité, qui peuvent se transmettre de façon réciproque – un exemple bien connu étant celui de l'Occident chrétien où, par le mariage, mari et femme deviennent une même chair avec le dogme de *Una Caro* – ou unilatérale, un seul membre du couple devenant imprégné

de la parenté de l'autre. Là encore, l'auteur propose une typologie des logiques possibles à l'œuvre dans l'affinité (aucun principe, principes cognatique, parallèle, utérin ou agnatique). En conclusion de ce chapitre, il reprend une thèse partagée par de nombreux anthropologues<sup>4</sup> et qu'il avait déjà lui-même exposée en 2000 en ce qui concerne la théorie de l'échange matrimonial, en affirmant que c'est l'appréhension négative des catégories de parenté exprimée par les prohibitions qui est première et que l'échange organisé, lorsqu'il existe, ne ferait que s'y ajouter<sup>5</sup>.

Le reste du livre s'attache à la validation des propositions par un examen attentif de différents cas ethnographiques et historiques concrets, savamment choisis pour le propos. L'érudition dont fait preuve Laurent Barry est impressionnante et sa compréhension des différents exemples ethnographiques utilisés dans la démonstration de sa thèse suffisamment approfondie pour qu'il retravaille également ces cas au passage, proposant des modifications mineures, voire même des interprétations alternatives rendant mieux compte des situations. Pour dégager le principe de parenté à l'œuvre dans chaque cas ethnographique traité, l'auteur se fonde sur les témoignages des informateurs, sur ce qui est consigné dans les textes juridiques ou textes sacrés dans ces cultures, et/ou sur les statistiques des divers mariages réalisés dans la parenté dans ces sociétés. Ces sources d'information, comme on s'en doute, si elles peuvent se renforcer l'une l'autre, ne sont pas toujours cohérentes entre elles, ce qui laisse place à l'incertitude et à une marge de manœuvre dans l'interprétation avec laquelle Laurent Barry peut jouer en proposant la sienne. Les spécialistes des cultures concernées ne manqueront pas de réagir sur ce point pour en débattre avec lui.

Le chapitre IV est consacré au « Principe de parenté utérin », aux sociétés qui accordent une prépondérance aux femmes dans

la constitution des êtres, à l'importance de la parenté par le lait et à l'examen du « mariage arabe », qui déborde de loin comme on sait le seul monde « arabe » et sur lequel a buté particulièrement la théorie de l'échange. Après avoir passé en revue le cas des Peuls, Laurent Barry examine les sociétés soudanaises, l'Afrique australe, les hautes terres malgaches pour terminer sur l'exemple des Na de Chine où il n'y a pas de mariage. Afin de souligner l'importance du principe utérin dans la parenté par le lait, il débat avec Françoise Héritier de la provenance du lait et réfute en particulier l'idée que, dans le monde arabe, le lait ne serait qu'une transformation du sperme de l'homme (car il s'agirait alors là d'un principe masculin, ce qui mettrait à mal sa thèse), pour n'accorder à ce dernier que le statut de principe féminin secondaire transmis par les hommes. La logique du principe de parenté utérin lui permet de hiérarchiser les consanguins en termes de proximité plus ou moins grande en fonction du sexe dans les chaînes d'apparentement et de prédire quelles unions seront plus fréquentes et lesquelles seront évitées, voire même interdites. Lorsque faire se peut, il compare ces probabilités logiques avec le nombre de mariages réalisés pour les diverses positions.

Le chapitre V porte sur le « Principe de parenté parallèle » avec, en ouverture, deux exemples ethnographiques en provenance de l'Inde et de la Papouasie Nouvelle-Guinée. Le cas mukkuvar permet à Laurent Barry de revisiter la théorie de Louis Dumont de l'alliance de mariages dans le cas de l'Inde dravidiennne en tenant compte du genre, prolongeant ainsi l'analyse proposée par Cecilia Busby. Mais, c'est le modèle de procréation, de division du travail et d'alliance maring présenté par Edward LiPuma qui constitue ici la

4. Voir la section « L'échange en question », in Laurent Barry, ed., *L'Homme*, 2000, 154-155 : *Question de parenté* : 21-224.

5. Voir son argument, « Un demi-siècle s'est écoulé... », dans ce même numéro *Question de parenté* (*L'Homme*, 2000, 154-155 : 9-20).

démonstration principale de l'expression particulière de ce principe de parenté parallèle. Quant au cas ashanti, traité en dernier, il lui permet de critiquer les théoriciens de la filiation et de démontrer qu'il s'agit, non pas d'un cas de filiation bilinéaire, comme l'avaient supposé plusieurs chercheurs, mais plutôt de l'expression dans le cadre d'une filiation matrilineaire parfaitement classique d'un système de parenté parallèle.

Le chapitre VI, qui lui porte sur le « Principe de parenté cognatique », est construit différemment des précédents en ce sens qu'il porte sur un seul cas : celui de l'Occident, avec un recul suffisant pour suivre l'évolution interne et les modifications dans le temps de ce système en s'arrêtant sur les moments historiques, qui tous expriment des variations possibles de ce même principe de parenté cognatique. Ici, ce sont les travaux des historiens (Philippe Moreau et Paul Veyne, notamment) qui servent d'appui. L'auteur n'utilise aucun des travaux ethnographiques pourtant nombreux sur la parenté en Occident, et c'est là un reproche qu'on peut lui faire. Il se tourne vers l'histoire des mentalités. Les historiens ont démontré que le modèle cognatique s'installe à Rome avant que le christianisme ne s'implante durablement. À partir du IV<sup>e</sup> siècle, il sera accepté par l'Église qui cherchera à « spiritualiser » son contenu en l'ancrant sur le concept de *Una Caro*, dont la logique sous-jacente est celle du partage d'identité que le mariage implique, d'abord entre les époux, puis au fil de l'histoire entre chacun d'eux et les consanguins de leur conjoint et, enfin, envers ces alliés eux-mêmes. Laurent Barry s'oppose à la thèse de Jack Goody qui prétend que ce sont pour des stratégies économiques et politiques que l'Église multipliera les interdits dans la consanguinité et l'affinité, alors que lui-même ne les voit que comme des expressions possibles du principe cognatique congruentes avec l'idéologie de l'Église à une certaine époque. Ce modèle chrétien va commencer à lâcher prise vers le XVIII<sup>e</sup> siècle avec la naturalisation du monde. Lui succédera

l'idée d'un soubassement proprement séculier et « biologique » de la parenté dont on a hérité.

Comme dans le chapitre précédent, celui sur le « Principe de parenté agnatique » se concentre sur un seul cas magistralement décortiqué, celui des Han de Chine. Il est vrai que l'actualisation empirique de ce principe, comme cela était prévisible d'après Laurent Barry, est extrêmement faible. Le principe agnatique postule que seul un des sexes participe véritablement à la génération et qu'il s'agit de l'homme. Pour mieux se déployer, à la différence des autres, ce principe accorde une place fondamentale aux fictions sociologique et juridique de la parenté et fait très peu de place à un soubassement empirique « naturaliste » de la parenté. Il est aussi radical dans son application : par exemple, toute fille cesse d'être une fille lorsqu'elle se marie pour se fondre dans l'identité de la parenté de son mari. Ce principe agnatique présente en outre la « particularité de ne pas avoir d'équivalent direct dans la systémique anthropologique classique des systèmes d'alliance » (p. 636). L'examen des rituels de deuil et des textes de lois qui contiennent les interdits et normes en termes de mariage est ici crucial. Ceux-ci permettent à l'auteur de dégager un agencement matrimonial très différent de celui proposé par les premiers anthropologues (dont, bien sûr, Marcel Granet). En effet, plutôt que l'échange généralisé postulé, on trouve un interdit total sur les agnats, une pleine ouverture du champ matrimonial sur les cognats et, ce qui le singularise radicalement des autres systèmes, une ouverture sur les parentes utérines, y compris la cousine parallèle matrilatérale.

En conclusion, Laurent Barry revient sur ses thèses, ouvre au passage sur les systèmes absents n'ayant aucune réalisation empirique, et inscrit sa théorie dans un cadre épistémologique plus général : la place qu'occupent les études de parenté dans un discours sur l'homme.

Ce livre brillant apporte beaucoup à la réflexion et est, en ce sens, indispensable. Pourtant, traite-t-il de toute la parenté de manière exhaustive ? Comme on le sait, c'est là une tâche presque impossible, vu son ampleur. La troisième relation élémentaire

de parenté, la germanité, avec l'ordre des naissances qu'elle induit – si important dans les systèmes d'alliance semi-complexes – me semble par exemple quelque peu oubliée.

Chantal Collard

---

**Blandine Bril & Silvia Parra-Dayan**  
***Materner, du premier cri aux premiers pas***  
 Paris, Odile Jacob, 2008, 302 p., bibl., ill.

**E**N FRANCE, les ouvrages de puériculture ont souvent assuré la célébrité et la manne à leurs rédacteurs, sans suffisamment mobiliser leur sens critique ou leur prudence ; en revanche, les recherches d'interculturalité en ce domaine ont longtemps été frappées d'invisibilité. Le présent livre, fruit de la collaboration d'une psycho-anthropologue avec une psychologue historienne, ne dispense donc ni ordres ni conseils mais l'examen scientifique de certaines pratiques, sortes d'« universaux » dans le champ du soin de la petite enfance, que l'on retrouve à travers le temps et l'espace, dont la longévité, à elle seule, suscite chez les auteurs respect et curiosité : quel type d'efficacité ces quasi-invariants recèlent-ils donc pour avoir été ou pour être employés de manière convergente dans des sociétés très distinctes ? Et au nom de quels travers, et par quelles forces sociales, ont-ils été abandonnés – lorsqu'ils le sont ?

Une première partie suggère des réponses à la seconde question. L'historienne du duo montre que depuis l'Antiquité grecque la puériculture est objet de réflexions qui dépassent largement le cadre étroit, répétitif, féminin, servile, ancillaire et populaire dans lequel elle s'est donnée cours. Si Hippocrate et Galien créent des modèles scientifiques partiellement

utilisables en vue d'un bon développement de l'enfant, ils inspirent aussi des générations de médecins qui orienteront les soins à effectuer. Relayés par ceux décrits dans l'Encyclopédie, ces modèles seront fortement modifiés par les découvertes de Pasteur. Mais le regard médical – étayé par les écrits de puériculture – n'est pas le seul à influencer sur la sphère apparemment close de la petite enfance. Les philosophes s'en mêleront aussi : Aristote dira du bien du maillot qui façonne les guerriers, mais Kant et Rousseau en penseront beaucoup de mal, assurant qu'il entrave les mouvements du jeune être, donc le prive de liberté. Plus tard, la psychologie et la psychanalyse en Occident créeront à leur tour un champ à la fois critique et constructif dont l'influence s'alliera ou se substituera aux deux domaines précédents. Cependant, la rédactrice montre, qu'au cours de l'histoire, les modifications désirées par ces instances savantes n'obtiennent que rarement des mises en œuvre et des approbations immédiates. Elles suscitent cependant un contexte global parfois favorable à la transformation ou l'élimination d'un item de puériculture ; tel est le cas du maillot. Blâmé dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, abandonné seulement au milieu du XX<sup>e</sup> en Occident, mais alors de manière très rapide, ce n'est que,



selon les auteures, lorsque cet habillement en vient à être identifié comme obstacle à l'idéal de liberté partagé, à un moment donné, dans une société ponctuellement consensuelle à ce sujet (et qui est aussi une société d'abondance disposant d'un registre de moyens pour atteindre les mêmes fins), qu'il tombe en désuétude.

Venons-en à l'examen des quasi-invariants effectué par la psycho-anthropologue. Cette dernière se réclame d'une approche fonctionnelle, celle de l'analyse des éléments d'une nécessaire adaptation de l'enfant à son environnement physique et humain, et réciproquement de l'environnement à l'enfant. Par ailleurs, elle cherche à savoir si ces pratiques vivaces ont effectivement concouru, *ubi et orbi*, à satisfaire le « budget énergétique » du bébé dont elle rappelle la néoténie : son incapacité d'autorégulation physiologique, l'ampleur de ses dépenses énergétiques auxquelles il importe de pallier rapidement laissent supposer que ces soins reconduits à travers les générations prétendent à une certaine efficacité physiologique. Perçus comme vieillots dans les sociétés industrielles, on peut faire le constat de leur pérennité dans des sociétés rurales traditionnelles où leurs utilisatrices estiment qu'ils contribuent toujours positivement à la survie et à la capacité de développement de l'enfant. Qu'en est-il ?

Est évaluée d'abord, chronomètres à l'appui, l'importance de la présence diurne, donc de la capacité d'intervention que la mère ou d'autres proches assurent au bébé. Au Mali, en zone rurale, la recherche effectuée par l'auteure montre que l'enfant est en permanence dans le champ de vision d'un adulte ou d'un grand enfant ; mieux, bébé et parente ou gardienne sont en contact durant 90 % de la journée à trois mois et 80 % à huit mois. L'enfant péruvien dispose également d'une surveillance permanente, le contact correspondant à 65 % de la journée à trois mois et 70 % à huit mois. Ces chiffres contrastent avec l'isolement du bébé français hors du champ de vision et de stimulation durant de longues

périodes de la journée (de 40 à 50 % du temps). Des facteurs climatiques et socio-économiques rendent compte de ces deux modèles, dont le plus récent, celui de notre pays industriel, apparu durant la période « hygiéniste » craignant le microbe d'autrui, ne semble pas à l'abri de toute critique. S'y inscrivent aussi des adaptations mutuelles distinctes : alors que sommeille et se réveille le bébé français dans une pièce isolée pendant que l'adulte s'affaire dans une autre, les moments de face-à-face tendent en revanche à être consacrés au nourrisson (ou accaparés par lui ?) ; inversement, son homologue malien en contact étroit avec la mère doit s'ajuster au fait que celle-ci effectue simultanément des labeurs variés dont il ne peut être, à chaque instant, l'exclusif bénéficiaire.

Autre élément de variété dans la conformité puéricultrice entre peuples : le port du petit enfant par l'adulte. Non qu'il soit absolument similaire partout, puisqu'il s'effectue soit dans le dos soit sur le côté, grâce à une étoffe ou dans un berceau ; ainsi, il apparaît que l'Italie de la Renaissance, l'Amazonie actuelle, ainsi que le Centre-Afrique comme la Thaïlande et l'Indonésie proposent des ports de bébé sur la hanche féminine, fixés par une bande de tissu. Quand l'enfant peut se tenir seul assis, il est porté sur l'épaule à l'époque sumérienne comme l'attestent des bas-reliefs, puis des peintures aux Pays-Bas vers le XVI<sup>e</sup> siècle, en France au moins au XV<sup>e</sup> et, ajoutons au propos des auteures, en forêt brésilienne au XX<sup>e</sup> siècle. Ces modes de portages sont-ils distribués au hasard ? Absolument pas selon John Whiting qui, en 1981, propose une carte de la répartition mondiale des types de portages, en fonction des contraintes environnementales ; Blandine Bril la complètera plus tard. Elle indique que plus on se dirige vers les pôles, ainsi que vers les pentes des montagnes, là où les températures hivernales sont inférieures à 0°, plus le choix du berceau porté au dos est fréquent ; en revanche, les pourcentages en sont très faibles dans les zones tropicales et proches de l'équateur, les porteuses se montrant



alors amatrices de bandes d'étoffes dont la minceur et la souplesse sont aussi celles de leurs propres vêtements.

Les auteures examinent ensuite le berce-ment, universel et millénaire. Mais pas tout à fait, puisqu'au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle en Occident, de célèbres médecins le déclarent nocif et immoral : « un bébé qui n'a jamais été bercé apprendra à se calmer tout seul ». Dans les années 1970, une expérience est effectuée sur une quarantaine de nourrissons les uns tenus verticalement les autres horizontalement, bercés ou non, une part de ces derniers n'étant soumise qu'à l'audition d'une voix féminine. L'effet apaisant de cette pratique de bercement s'avère indéniable lorsqu'elle est associée à la position verticale ainsi qu'à des mouvements d'une certaine rapidité. D'autres expériences durant la même décennie ont montré que ces stimulations régulières, dispensées à un groupe d'enfants d'un mois, suscitaient une diminution du rythme cardiaque, des pleurs moins fréquents et un sommeil plus long que chez les sujets du groupe témoin d'âge identique.

Il a déjà été question de la plus contestée de toutes ces pratiques, celle concernant le maillot. À en croire les propos actuels de mères quechua des Andes péruviennes, les philosophes de l'Antiquité et du XVIII<sup>e</sup> siècle se sont lourdement trompés à son sujet : loin d'être un support de vigueur future ou une entrave funeste, le maillot apporterait surtout un peu de chaleur au bébé. Des mesures de la température interne et externe

de cet enveloppement, de son humidité et de son niveau d'oxygène indiqueraient un « microclimat » stabilisant utilement les amples différences de températures ambiantes de jour et de nuit, mais aussi entre soleil et ombre, pour les très jeunes habitants de cette région montagneuse du Pérou. De même, des graphiques concernant la durée du sommeil de nouveaux-nés soit emmaillotés soit dépourvus de maillot montrent les effets plutôt bénéfiques de ce vêtement sur leur sommeil ainsi que sur leur rythme cardiaque.

D'autres pratiques, telles celle du lit commun nocturne du bébé avec ses parents ou son abstention, celle des postures de la femme et du petit enfant durant la toilette de celui-ci, ainsi que quelques autres, sont comme les précédentes décrites avec soin et scientifiquement analysées dans ce livre. Il était temps que les intuitions positives des uns et les interdits péremptoirs des autres, au moins dans les deux premiers tiers du XX<sup>e</sup> siècle, soient aussi pesés et repensés à la lumière d'études objectives de type quantitatif. L'apparente trivialité, le pragmatisme de ces expériences ont l'intérêt de décentrer les thématiques habituelles en ce domaine, et d'en susciter d'autres. Cet angle d'attaque qu'est l'effet physiologique à court terme, quasi médical, de plusieurs items incontournables de la puériculture mondiale était donc nécessaire. Voilà qui est fait et bien fait.

Suzanne Lallemand

**C** E NUMÉRO des *Cahiers de littérature orale* intitulé « Des noms et des personnes » tire son originalité de la « perspective spécifique » à laquelle il s'intéresse : « le nom de personne en tant que manifestation de l'oralité » (p. 9), qui, à la différence du nom écrit ou inscrit, peut avoir une autre fonction que celle d'identifier.

« Comment tu t'appelles ? », cette question que posent les enfants dès le plus jeune âge, « comme pour engager la conversation et marquer la rencontre » (p. 28), ainsi que ce tissu sur lequel les enfants se sont dessinés au-dessus de chaque prénom, permettent à Nadine Decourt dans une petite note introductive, de rappeler le rôle que jouent les prénoms et les rituels auxquels ils donnent lieu au sein de l'école.

La diversité géographique et culturelle, allant de l'Afrique (Togo, Niger, Mali) à la Polynésie, à la Roumanie et au Brésil, à laquelle se réfèrent les différentes contributions, courait le risque d'une succession juxtaposée de documents ethnographiques tous plus intéressants les uns que les autres mais dans lesquels le lecteur se perd et perd ce qui constitue le fil rouge d'un tel volume. C'est ce risque qu'ont sans doute évalué Cécile Leguy et Micheline Lebarbier car leur éditorial en prévient et en corrige d'emblée les effets. Situant clairement les apports de chaque étude par rapport à la problématique de l'ensemble, elles justifient ainsi l'homogénéité de l'ouvrage qu'elles ont coordonné, à travers et au-delà des disparités culturelles.

La lecture nous entraîne dans la complexité passionnante des divers systèmes de nomination et la réflexion anthropologique qui s'en dégage. Il semble néanmoins que l'on puisse distinguer nettement deux sortes de lien entre le nom et la personne, dont l'un, indirect et caché, permet d'établir

une distance, tandis que l'autre au contraire, direct et public, est inséparable de la personne.

Ainsi, du côté du lien indirect, la pratique des « noms sculptés » chez le peuple Akebu (sud-ouest du Togo), que décrit Kokou Benjamin Akotia (« Les noms "sculptés" : l'art de communiquer avec l'inconnu ») montre comment, à côté du « nom apporté » contingent à la naissance, et du « nom pris » ou choisi, pour telle ou telle raison affective, le « nom sculpté » est la troisième sorte des noms qui constituent le système de nomination. La particularité de ce nom tient au message qu'il entend communiquer mais – et c'est là l'important – sans que soit désigné le destinataire, qui ne manque cependant pas de se reconnaître et de comprendre le message. L'auteur relie cette pratique à la communication entre les deux mondes, le visible et l'invisible, mais aussi de façon plus pragmatique, à une gestion des relations humaines fondée sur une stratégie d'évitement du contact direct et de l'expression manifeste des conflits, permettant ainsi une certaine « économie de la violence ».

Le témoignage que livre Michèle Cros sur le lien entre son propre nom et sa personne (« Nom d'initié oblige. Gnirabourouna [1981-20...] du pays lobi burkinabè »), ainsi que l'analyse extrêmement sensible qu'elle en fait, révèlent à quel point la pratique des noms d'initiation remplit une fonction bien spécifique au sein du système de nomination. Ainsi, tout enfant lobi possède, à côté du « nom matriclanique », « nom générique connu de tous et qui figure sur les papiers d'identité », un nom d'initiation qui l'intègre plus tard « dans le patriclan initiatique de son père moyennant diverses opérations rituelles ». « Ce nom patriclanique relève du

domaine du secret et il ne sera donc pas utilisé en public » (p. 58). De ce fait, le message qu'il contient ne concerne que la personne qui le porte, précisément « le nom d'initié oblige ». Mais à quoi ? Vouloir le savoir est une entreprise vouée à l'échec, et si « interroger son père sur le pourquoi de cette nomination » (p. 67) représente un intérêt pour le chercheur malgré la difficulté affective à laquelle est forcément confronté celui qui appartient à la société qu'il étudie en ethnographe, c'est là une démarche totalement incongrue et peu appréciée pour celui auquel la question s'adresse. La réponse, en quelque sorte, doit se trouver dans la manière dont il représentera ce nom au cours de sa vie.

Avec un même « devoir de discrétion », Micheline Lebarbier enquête sur les pratiques magiques dans deux villages du nord de la Roumanie (« Sorcière », entre sobriquet et injure) à partir des surnoms ou sobriquets donnés à celles qui sont susceptibles de soulager sinon de guérir les divers maux ou de conjurer les mauvais sorts. Contrairement à la « guérisseuse », qui accepte l'appellation que les villageois lui donnent, comme étant « celle qui sait », la « sorcière » refuse l'appellation mais accepte la fonction et les subsides qui en découlent » (p. 91). Si elle sait « défaire » c'est qu'elle sait « faire », « ce pouvoir étant redouté, le statut de la sorcière est à la fois déprécié et craint, il implique une mise à l'écart de la personne, car son rôle est ambivalent, à la fois maléfique et bénéfique » (*id.*). Le surnom ou sobriquet ne s'adresse pas directement à la destinataire, mais en la nommant ainsi les villageois mettent une certaine distance qui leur permet de dénier le fait qu'ils y ont recours. De son côté, la « sorcière » aussi dénie cette appellation car elle sait bien que d'une certaine façon elle n'appartient pas au même monde que les autres, l'assumer dissiperait du même coup le secret qui est nécessaire à sa fonction et à la communication avec un autre monde, que ses pratiques magiques sous-entendent. Le nom d'initié obligeait à retourner à visage découvert, ici le sobriquet oblige à

rester caché, dans l'ombre, dans le monde invisible avec lequel il est préférable d'éviter le contact.

De son côté, Geneviève Calame-Griaule (« “Le malchanceux” : conte dogon ») s'attache plus spécifiquement à l'analyse de contes mais elle rappelle le rôle important que jouent les noms dans les sociétés africaines en général et ici chez les Dogon du Mali. Ainsi, en plus des trois prénoms donnés à la naissance, un quatrième lui sera attribué plus tard par ses camarades de jeux, « sobriquet, généralement moqueur, qui ne devra être employé qu'à l'intérieur du groupe d'enfants ». Plus temporaire, la pratique du « nom retourné », « donné par un père à son fils lorsqu'il est fâché contre certains membres de sa famille étendue », pourra être une « façon discrète de leur rappeler leurs torts sans manquer aux bienséances » (p. 118). Geneviève Calame-Griaule compare trois contes dogon illustrant l'inéluctable de la malchance, malgré tous les efforts que déploie pour la combattre celui qui en est victime. Constatant qu'un seul de ces contes ne finit pas dramatiquement, elle fait ainsi l'hypothèse que c'est le nom du héros (donné par le conteur ?), le « malchanceux » (litt. : « Dieu-n'a-pas-mis-dans-sa-tête »), qui justifie une sorte de prédestination et excuse du même coup toute idée de responsabilité et donc de faute.

À l'inverse, la pratique bien particulière dont Sandra Bornand (« De l'éloge du nom chez les Zarma du Niger ») rend compte voudrait en quelque sorte induire une prédestination, cette fois bénéfique, à partir d'un nom. Il s'agit des poèmes d'éloge (*ize zamu*) adressés aux enfants mais – et c'est là l'important – dont le destinataire est celui qui porte le même nom, homonyme qui lui « est attribué par les marabouts selon le jour de sa naissance » et qui l'inscrit dans une sorte de généalogie symbolique qui relie entre elles les personnes homonymes » (p. 135). Si la mère s'adresse à l'enfant qu'elle tient dans ses bras, le poème dans son énonciation s'adresse au personnage dont il porte le nom et qui est

censé représenter les valeurs de la société zarma. Ainsi, alors que dire son amour et ses souhaits à son enfant de façon directe est frappé d'interdits, ce genre de poème en permet l'expression sans courir le risque de la superstition (mauvais œil) qui s'attache à tout éloge. Le message que véhicule le nom finira bien cependant par parvenir à l'enfant, ce qu'il confirmera en devenant le digne représentant de son homonyme.

Plus indirect encore peut être le lien entre le nom et la personne, comme nous le montre l'étude de Cécile Leguy (« Des noms cités dans les proverbes : au sujet d'une modalité du reproche indirecte en contexte africain »). Ainsi, chez les Bwa du Mali, au sein des proverbes se trouvent des « noms forgés », qui sont apparemment semblables aux noms individuels mais en différent néanmoins. Ils ne sont utilisés que dans une situation d'interlocution directe ou indirecte, et surtout, ils sont porteurs d'un message qui ne s'adresse qu'à l'énonciataire censé se reconnaître. Ils ressemblent en fait aux noms donnés aux chiens qui ont précisément la particularité de représenter une « opinion personnelle, une revendication émise à la première personne du singulier, ce qui n'est généralement pas le cas des noms donnés aux enfants » (p. 175). Ainsi : « Le nom met en scène de façon évidente une situation à comprendre comme symptomatique d'une attitude critiquable » (p. 176), ce qui conduit Cécile Leguy à voir dans cet usage des proverbes « attribuant insidieusement un nom propre, pour le temps de l'énonciation » un reproche indirect, ou peut-être même « une sorte d'injure indirecte », « dans un contexte où l'injure directe est fortement déconseillée, si ce n'est interdite » (p. 177). Tout comme dans la pratique des « noms sculptés » (cf. plus haut), il appartient au destinataire de se reconnaître, et à partir de là de se conformer aux règles de la société, sagesse et méthode qui en évitant de blesser aux yeux de tous, évite du même coup les réactions de la personne concernée, mais permet néanmoins l'interlocution.

La seconde partie de ce volume – ou ce que l'on peut entendre comme telle – s'intéresse en revanche au lien direct et public qu'établit le nom avec la personne.

Ainsi en est-il du système de nomination à Wallis (Polynésie occidentale) que décrit de façon extrêmement détaillée Sophie Chave-Dartoen (« Modalité de nomination, contexte de l'énonciation et organisation sociale : danse de la Saint-Jean-Marie Vianney ») et dont la complexité est assez impressionnante dès lors que « tous les types de noms sont mobilisés et utilisés » comme c'est le cas au cours des « danses » accompagnant les fêtes patronales » (p. 185). La « prononciation publique du nom » est particulièrement importante car « la nomination honore, magnifie, grandit la personne et, par là, permet de la « choyer » et de la « chérir », autant lorsque le nom est conféré que lorsqu'il est énoncé et répété » (p. 214). Les listes de noms qui accompagnent les danses ne sont pas établies au hasard, elles ordonnent et hiérarchisent des statuts, elles créent des liens symboliques, tout autant diachroniques que synchroniques, entre les personnes et leur nom.

Et Jean-Luc Picard (« Quand les Polynésiens et les Européens échangeaient leurs noms ») en nous plongeant dans un typique cas d'ignorance anthropologique, fait revivre, à travers les récits des explorateurs (Wallis, Bougainville, Cook, Bligh), le « malentendu » auquel donnait lieu la pratique de l'échange des noms. Car avec les noms que les Polynésiens attribuaient en geste d'accueil aux Européens débarquant sur leurs îles étaient attachés droits et devoirs, liens et conflits, de celui auquel appartenait le nom. Ceux qui le recevaient n'y voyaient qu'un moyen facilitant les transactions commerciales, alors que pour les Polynésiens, il s'agissait d'« intégrer l'Autre dans leurs mythes ou dans leurs relations sociales, essayant tantôt d'en capter les bienfaits, tantôt d'en neutraliser la menace » (p. 258).

Le nom peut aussi être choisi et Frédéric Le Marcis (« Économie du nom et subjectivité

dans l'Afrique du Sud post-apartheid») montre le lien unissant le nom à la personne non plus en tant qu'il est attribué (« sens culturel » et « sens social » de la nomination) mais en tant qu'il est choisi et revendiqué par l'intéressé qui l'impose et indique la position qu'il entend tenir au sein de cette société en pleine évolution. Ainsi, « à travers une économie du nom se donne à voir la négociation des individus avec le passé (sous la forme du refus de l'héritage d'un passé contraignant) et l'espoir d'un futur différent », et se profile un « moyen concret de changer son rapport à soi, aux autres, au monde » (p. 282).

Nom retrouvé, Bernard Saladin d'Anglure en étudiant le cas des Inuit du Nord canadien (« Le système des noms de personne inuit, un "fait social total" ») entend redonner aux noms personnels la place traditionnelle, leur valeur symbolique et leur complexité, qu'il décrit et explicite en anthropologue, face au système de nomination qui a été imposé par les pouvoirs politiques dominants et a entraîné des effets particulièrement néfastes et « identicides ». Joignant la pratique à la théorie, le « projet de revalorisation des noms personnels » qu'il a entrepris « commence à susciter localement un véritable enthousiasme » (p. 309) et semble bien prouver l'impact que peut avoir le système de nomination dans les « sociétés à tradition orale ».

Enfin un lien direct, au plus profond, du nom avec la personne, est mis en évidence. Dominique Sewane (« Le nom dans la tradition hassidique ») justifie ainsi sa réflexion : « C'est en tant qu'africaniste ayant séjourné parmi un peuple [les Batâmmariba du Togo] que je qualifierai de chercheur, car constamment interpellé par le sens de ce qui lui est donné à voir ou à entendre [...] que je reviens à ce qui est central pour une pensée hassidique : la multiplicité de sens que recèle un mot, la parole par excellence étant définie aussi bien par le fait de donner un nom – un appel à la vie – que le questionnement à propos de ce nom » (pp. 318-319). « Or l'essence du nom, disent les Hassidim, appartient au domaine acoustique. Il est lié

au son de la voix humaine et à ses infinies variations » (p. 319).

Et Jacques Fédry (« Le nom, moi vocal, et le corps, moi visible, deux manifestations de la personne une ») centre sa note de recherche sur l'homonymie qu'il observe dans certaines langues africaines, notamment au Tchad, au Cameroun et au Burkina Faso, désignant le « nom » et le « corps » ou une de ses parties, et qui représente un lien essentiel entre le nom et la personne. Ce lien « justifie les précautions dont le maniement du nom fait l'objet et explique la crainte de voir son nom "abîmé", ainsi que le souci de célébrité, d'avoir un nom qui "résonne" dans la communauté » (p. 355). Pour rendre compte de cette homonymie, « il nous faudrait donc chercher un équivalent du genre "moi manifesté", soit de manière visible (corps), soit de manière "vocale" (nom) ».

Lien encore, mais à la fois plus étendu et plus temporaire, entre le nom, la personne, et le nom de lieu, c'est ce que décrit Agnès Clerc-Renaud (« Un nom qui jaillit d'un seul coup ! ») à propos des habitants d'une localité du Nord Ceara au Brésil, qui emploient deux noms pour désigner leur village – l'un d'origine portugaise (Serrote), renvoyant à une « appartenance rurale dépréciée », l'autre tupi (Jericoacoara) représentant une appartenance à un nouveau mode de vie plus valorisant du fait notamment du développement du tourisme. En fait l'usage « diffère selon les contextes d'énonciation. En tant qu'elle dit aussi l'appartenance du groupe autochtone vis-à-vis de l'extérieur, l'expression "natif de Jericoacoara" apparaît comme le pendant, au plan intérieur, de l'expression "fils de Serrote" » (p. 376). Le lien qu'établit le nom de lieu avec la personne se distingue néanmoins de celui que représente le nom propre, car il se réfère à une durée particulière.

Direct ou indirect, public ou secret, le lien qu'entretient le nom avec la personne va donc bien au-delà de la simple identification, comme le résumait Cécile Leguy et Micheline Lebarbier dans leur éditorial : « La personne est plus que son nom, à elle de s'identifier, s'amalgamer à toutes ces

strates qui la forgent, elle, dans ses spécificités et que son nom comporte » (p. 24).

On aura compris que la richesse de ce volume sur « Des noms et des personnes » dépasse de loin ce à quoi nous avons

accordé une attention particulière et dont nous avons rendu compte de façon nécessairement elliptique.

Évelyne Larguèche

283

---

**Geneviève Delaisi de Parseval**  
***Famille à tout prix***

Paris, Le Seuil, 2008, 388 p., notes bibliogr., index (« La couleur des idées »).

**C** E LIVRE a un caractère militant qui peut étonner les lecteurs de *L'Homme*, plus habitués aux ouvrages qui informent et analysent qu'à ceux qui proposent aussi explicitement d'agir sur les lois en vigueur. Il provient d'une psychanalyste qui a suivi des patients peu féconds et, ultérieurement, certains de leurs enfants, notamment dans leurs rapports avec une institution très particulière : l'AMP ou Assistance médicale à la procréation. En trois décennies environ, celle-ci a su se doter de méthodes permettant soit une aide aux capacités génésiques des uns, soit des associations sophistiquées de substances en vue d'une naissance pour les autres, qui n'en ont pas du tout, ou partiellement pas les producteurs.

Par ailleurs, nous montre l'auteure, à mesure que les procédures d'obtention de rejetons par des couples présentant des problèmes de fertilité se sont diversifiées, les juristes de différents États ont légiféré et ce, en fonction de religions en présence, de l'éthique médicale et d'une opinion publique intéressée mais rarement unanime à ce sujet. Ils ont approuvé certaines méthodes devenues possibles, en ont interdit d'autres ; le résultat est plutôt ahurissant, puisque ce qui est autorisé en la matière dans un pays donné peut être

franchement condamné par un voisin ou toléré sous certaines conditions. Ainsi, quelques États octroient la gratuité de ces approches médicalisées, beaucoup d'autres estiment qu'il revient aux particuliers d'en prendre la charge ; certaines administrations, connaissant l'identité d'intervenants indispensables, imposent leur anonymat aux destinataires, alors qu'ailleurs les uns et les autres ont la possibilité de faire ample connaissance. À la complexification croissante des possibilités scientifiques dans le domaine s'est ajouté l'éventail de leurs rejets et acceptations, qui font de pays voisins, aux législations familiales habituellement plutôt semblables, d'inattendus antagonistes et beaucoup plus rarement des analogues. Un tableau comparatif des lois mondiales qui encadrent l'AMP (pp. 378-385) illustre cette diversité.

Une première partie intitulée « La cuisine procréative » informe des possibilités médicales actuelles, ainsi que des performances statistiques des différentes techniques employées. Un indispensable glossaire de sigles et de leur traduction à la fin de l'ouvrage permet l'assimilation du nouveau vocabulaire qui y correspond, sans lequel on ne saurait suivre les démonstrations de l'auteure. Car, hors milieu médical, qui a

entendu parler de l'ICSI (Injection dans l'ovocyte d'un seul spermatozoïde) ? Et des trois sortes de FIV (Fécondations *in vitro*) ?

La « cuisine procréative », c'est aussi, lorsque l'on suit l'auteure, les tâtonnantes ou ébouriffantes interprétations que donnent soit la justice, soit l'administration, soit le corps médical, soit les acteurs de ces nouvelles manières de concevoir (dans les deux sens du terme) ce qu'est la parenté. Le montre l'examen d'un procès qui a eu lieu en Angleterre à propos de l'attribution de jumeaux métis revendiqués par deux couples, l'un d'origine africaine, l'autre généalogiquement absolument britannique, tous deux ayant entrepris d'effectuer une FIV chacun avec sa chacune. Une fausse manœuvre effectuée dans le centre d'AMP ayant fait du géniteur africain l'évident responsable de la grossesse gémellaire de l'épouse anglaise, tous les quatre s'estimèrent parents des enfants. Deux procès successifs, dont les arguments sont longuement explicités, aboutirent à considérer comme seuls père et mère le couple anglais, verdict qui apparaît à Geneviève Delaisi de Parseval et à sa lectrice comme peu satisfaisant.

En matière de GPA (Gestation pour autrui, interdite en France mais possible dans divers pays), des choix parentaux sont également possibles. Ainsi l'aventure en Belgique de madame A, dépourvue d'utérus, mais non d'ovocytes ; l'équipe AMP locale demande que la mère porteuse soit la propre mère de madame A (en ce cas, assure-t-on, pas de problème d'argent, pas de contestation pour l'appropriation de l'enfant). On a donc trois intervenants : un père géniteur, une donneuse d'ovocyte mère d'intention et une mère porteuse. En Belgique, de manière un peu acrobatique, madame A est considérée comme mère. Que se passerait-il à l'état civil en France ? Ce serait la femme qui a accouché, c'est-à-dire la grand-mère de l'enfant et belle-mère du géniteur qui recevrait ce titre. D'autres cas de ce genre, faisant intervenir une mère d'intention donneuse d'ovocyte, une « gestatrice » étrangère et un père époux de la première, ont abouti à cet état civil

troublant en France : le père est reconnu, la mère est considérée comme inconnue.

Ces réticences administratives tranchent avec les pratiques qui font de l'AMP un « laboratoire de la parenté », selon l'intitulé d'un chapitre, du fait de l'éclatement des liens procréatifs habituels : la maternité peut se scinder en trois et la procréation, si elle ne se divise pas comme le rappelle l'auteure, permet quand même au donneur de gamète de se dissocier du père d'intention. En outre, au travers de ces segmentations s'esquissent transactions et dons. L'embryon congelé change l'ordre de la fratrie, voire celle des générations familiales. La femme procurant l'ovocyte (opération pénible, bien différente de l'acte du donneur de gamète) fait un don à une autre femme. Les « gestatrices » pour autrui se comparent souvent à des nourrices. Entre ces fils noués, ainsi que plusieurs autres on perçoit où la narratrice veut nous emmener.

De cette double jungle de méthodes nouvelles, tendant à procurer aux parents les enfants dont ils ont envie, mais aussi interdisant certaines d'entre elles pour des raisons dont on peut contester aisément l'universalité – puisque d'autres contrées les approuvent et les appuient –, Geneviève Delaisi de Parseval cherche à sortir en proposant cette idée directrice : est réputée bonne toute démarche qui créera un savoir partagé, mais aussi du lien autour de la procréation médicalement assistée. En somme, elle se propose d'appliquer à la découpe classique des relations de parenté et d'alliances une formule qui a fait la réussite de beaucoup de familles recomposées : après les séparations, ne conviennent plus à l'enfant les situations de rejet ou de substitution totale d'un parent par un autre, mais une possibilité de cumul relationnel. Elle suit aussi les préceptes implicites de ces fourmillantes parentés classificatoires de sociétés traditionnelles exotiques si promptes à dépasser les bornes de la famille restreinte lorsqu'il est question de paternité, de fratrie et de filiation, dès lors que la mention d'un ancêtre commun ou une proximité résidentielle l'autorisent formellement.



Mais tempérons nos comparaisons qui risquent d'excéder les intentions de l'auteur. L'histoire du couple Vanier (pp. 161 *sq.*) montre bien, aux États-Unis comme au Canada où l'anonymat n'est pas requis, qu'une « mère d'intention » peut avoir des relations fortes et suivies avec la « gestatrice » comme avec la pourvoyeuse en gamète et leurs familles respectives. Ce cas reste cependant ambigu, puisque l'une de ces deux relations s'est défaite.

On peut, par moments, discuter de certaines positions de Geneviève Delaisi de Parseval. En tant que psychanalyste, sa perception des souffrances ou des tolérances vis-à-vis de telle ou telle démarche procréative assistée chez ses patients est précieuse, prometteuse et pionnière, mais un échantillonnage plus abondant aurait-il toujours montré des vécus similaires ? On peut aussi, partageant ses soupçons, éprouver quelque gêne à la lecture de certaines exigences de pays étrangers concernant les dons

d'ovocytes effectués par des femmes soit obligatoirement célibataires soit, ailleurs, absolument mariées... Et plus loin encore, se sentir mal à l'aise devant les choix quasi mercantiles de spermes et d'ovocytes qui se font selon le goût de la clientèle des fécondations *in vitro*. Ces techniques ne seraient-elles pas manipulées – comme ce fut le cas avec l'échographie utilisable pour la sélection du sexe du futur enfant et, comme le mentionne l'auteure, à propos d'une part des tris d'embryons, outre-Atlantique – à d'autres fins que celles pour lesquelles elles furent prévues ?

Ces interrogations ne retirent rien à la fascination que peut inspirer cet ouvrage, due à l'élargissement soudain du champ de la parenté qu'il suggère, aux comportements nouveaux qu'il propose, ainsi qu'aux redéfinitions qu'il impulse.

Suzanne Lallemand

**Famille à tout prix**

Paris, Le Seuil, 2008, 388 p., notes bibliogr., index (« La couleur des idées »).

**D**ON de spermatozoïde ou d'ovocyte, double don de gamètes, sélection et congélation d'embryons, prêt d'utérus, adoption d'embryons surnuméraires, implantation d'embryons *post mortem*... Les moyens sont multiples aujourd'hui pour aider la nature à faire un petit d'homme. Si bien que l'on sait, actuellement, fabriquer des enfants hors sexe (par fécondation *in vitro*), hors corps (par l'intermédiaire des mères porteuses) et même hors vie puisqu'on peut, dans certains pays, devenir biologiquement père ou mère après sa mort (par prélèvement de gamètes *ante mortem*). Dès lors, quelles conséquences sociales et mentales ces pratiques procréatives entraînent-elles sur les façons de penser, de vivre la parenté ou de faire famille chez les protagonistes de ces manipulations : donneurs, receveurs, prêteurs ou enfants nés de ces manœuvres. Surtout, ces nouvelles formes de fécondation et de procréation qui, selon les pays sont autorisées ou interdites par la loi, ont développé un tourisme procréatif qui a débouché, en France particulièrement, sur des situations juridiques et psychiques extrêmement préjudiciables tant pour les parents que pour les enfants. Prenant en compte l'état de ces questions dans tous les pays qui ont légiféré sur ce point, Geneviève Delaisi de Parseval, psychanalyste formée à l'anthropologie, aborde dans son ouvrage – *Famille à tout prix* – toutes ces questions tant à partir de son expérience clinique que par une analyse réflexive de situations tirées de la présentation de divers travaux parus sur le sujet, en France ou à l'étranger. Et c'est là la force, il faut le souligner nettement, de ce travail que de nous présenter, simplement et clairement, ces pratiques et ces conduites complexes et leurs conséquences psychologiques, sociales ou juridiques. L'ouvrage se divise en deux

parties aux titres significatifs : « La cuisine procréative » et « Malaise dans la filiation ». Dans l'une comme dans l'autre, la réflexion de l'auteure prend pour fil rouge la rupture intervenue, avec l'usage de ces pratiques, entre procréation et filiation.

Dans la première partie sont examinés les divers procédés médicaux que nos sociétés occidentales ont élaborés pour « entrer en parentalité ». La découverte de la fécondation *in vitro* (FIV) et son autorisation dans de nombreux pays ont créé de nouvelles situations familiales, multipliant les parents, dédoublant ou triplant les places et rôles de père et de mère, brouillant les filiations des enfants : bien des accommodements, donc de « cuisines », sont alors possibles pour concevoir un enfant. Par exemple, l'embryon obtenu par FIV peut être celui du couple de conjoints demandeurs mais pour cause de malformation de la mère, il est réimplanté dans l'utérus d'une gestatrice. Dès lors qui est la mère ? La femme qui accouche ou celle qui a donné ses ovules et peut, parfois, allaiter le nouveau-né ? Il arrive aussi que l'embryon que va porter la gestatrice soit conçu à partir de gamètes de donneurs anonymes. Le père et la mère de cet enfant à la filiation biologique inconnue, sont-ils les parents d'intention, la gestatrice et son époux, ou les donneurs de gamètes ? On sait aussi que la FIV crée des embryons surnuméraires que l'on congèle et que les parents originaires peuvent garder pour leur usage ultérieur ou accepter de les donner en adoption à des couples stériles. L'éclatement des liens procréatifs est ici, comme en d'autres cas, total, mais en plus interviennent d'autres clivages temporels et générationnels, générés par l'attente et le sort auxquels sont soumis ces embryons congelés. Des frères et des sœurs conçus à la même date verront leur ordre

de naissance bouleversé, parfois ce peut être l'ordre des générations qui soit inversé, sans parler des frères et sœurs inconnus que ces enfants peuvent avoir sans le savoir. Les avancées médicales en matière de procréation ont donc créé, selon les pays et les pratiques autorisées, de nouvelles situations parentales et familiales. Les pères et mères se sont dédoublés en co-génit(rice)eur et co-parents, en gestatrice ou donneur et parents d'intention. Les enfants se voient affecter une filiation sociale différente de leur filiation biologique et des frères et des sœurs nommément assimilés sont pourtant juridiquement ou biologiquement différents. D'où l'intérêt, ce qui fait quelque peu défaut ici, de remarquer et de collecter toutes les formes de nomination attribuées à ces nouvelles figures parentales<sup>1</sup>, pour autant que les configurations familiales qui découlent de ces pratiques, tout comme avec l'adoption internationale du reste, révèlent les lignes de tensions autour desquelles s'organise le changement de notre système de parenté. On connaît les familles recomposées du fait du divorce et du remariage des parents que l'on dit marquées par les rôles difficiles et les places floues échus aux beaux-parents et aux beaux-enfants. Ne faut-il pas parler aujourd'hui, avec l'utilisation de ces pratiques qui multiplient les parents, de « familles complexifiées » ? Pour autant que chaque place parentale peut se trouver réclamée par deux, voir trois personnes dont le statut est souvent éludé sinon dénié.

Aussi, au fil de la présentation des « recettes » et des « bricolages » que la FIV permet, l'auteure s'interroge-t-elle, dans le même temps, sur les aspects psychiques et moraux que ceux-ci posent selon le statut juridique que ces pratiques ont reçu dans différents pays. Ainsi le don d'ovocyte ou de spermatozoïde doit-il resté, comme c'est le cas en France, anonyme et gratuit ? L'auteure milite pour supprimer ces principes en soulignant que, dans les pays qui ont levé l'anonymat et rémunère ce don, ce dernier n'a pas pour autant disparu. Une réflexion de même ordre est également engagée, dans ces pages, sur la gestation

pour autrui (GPA) permise dans de nombreux pays mais toujours interdite en France où elle suscite d'ailleurs de vastes controverses. Certains se posent la question de savoir s'il convient ou ne convient pas, au nom de la souffrance des couples infertiles, de faire engendrer son enfant par une autre femme. On sait que : « La grossesse n'est pas un simple portage, c'est une expérience fondamentale qui façonne les deux protagonistes : la future mère et l'enfant en gestation »<sup>2</sup>. D'autres, et Geneviève Delaisi de Parseval est de ceux-là, entendent et répondent à ces arguments en considérant que la GPA doit être pensée comme un don d'amour d'une femme envers une autre femme et que, dans ce cadre d'échange gracieux, il ne peut être question de rémunération, seulement de dédommagement à la gestatrice qui doit, d'une façon ou d'une autre, être inscrite dans le réseau familial des parents d'intention. C'est du reste dans cette direction, avec certes des restrictions et sous certaines conditions<sup>3</sup>, qu'un récent rapport

1. Sur ces points, on se rapportera utilement aux textes de Anne Cadoret : « Vous avez dit "père" ? Qui est le père ? », *Dialogues*, 2006, 173 : 45-57 ; ou « De la parenté à la parentalité », in A. Cadoret *et al.*, eds, *Homoparentalités. Approches scientifiques et politiques. Actes de la III<sup>e</sup> Conférence internationale sur l'homoparentalité*, Paris, Presses universitaires de France, 2006 : 29-41.

2. Caroline Eliacheff & René Frydman, « Mères porteuses, à quel prix ? », *Le Monde*, 1<sup>er</sup> juillet 2008. Cf. encore Élisabeth Badinter & Sylviane Agacinski, « Affrontement sur la légalisation des mères porteuses », *Libération*, 26 juin 2008, ainsi que le dernier ouvrage de S. Agacinski, *Le Corps en miettes*, Paris, Flammarion, 2009.

3. Un rapport d'un groupe de travail du Sénat rendu public le 25 juin 2008 propose la légalisation du recours à une mère porteuse pour les couples hétérosexuels infertiles dont la femme ne peut porter un enfant. L'un des deux parents intentionnels devrait être le parent génétique. Il préconise que la gestatrice soit déjà mère et qu'elle n'ait pas de lien biologique avec l'enfant. Une mère ne peut porter pour sa fille mais une sœur le pourrait. La gestatrice pourrait changer d'avis et garder le bébé dans les trois jours suivant l'accouchement. Le processus serait accompagné par l'Agence de la biomédecine et contrôlé par un juge. Le rapport étant sorti après la publication du livre de G. Delaisi de Parseval, il n'est pas discuté dans son ouvrage.

du Sénat français préconise d'autoriser la GPA. Comment nourrir le débat ? Il nous semble, à notre avis, que l'alchimie qui se concocte, lors de la grossesse, entre substance et gènes dans le ventre porteur, ne ressemble en rien à ce qui se passe dans les autres cas de procréation médicalement assistée (PMA). Faut-il donc traiter toutes ces recettes procréatives identiquement ? Des études ethnographiques de plus grande ampleur que celles que l'on connaît déjà<sup>4</sup> doivent être poursuivies pour mieux comprendre les motivations profondes de tous les protagonistes de cette pratique, entre autres sur les mères porteuses peu présentes du moins dans cet ouvrage.

Mais peut-on et doit-on, sur ces points – anonymat, GPA – comme sur d'autres, avoir une réponse valable dans toutes les cultures et pour tous les pays ? Ne doit-on pas laisser au citoyen le libre choix de ses engagements ? Surtout que les différentes cultures s'approprient de façon sélective ces nouveaux modes de procréation. Par exemple, il est rapporté dans ce livre, qu'en Israël, chez les juifs ultra-orthodoxes qui acceptent toutes ces aides extérieures à la procréation, il a été décidé que seul du matériel génétique d'une femme célibataire – sinon ce serait un cas d'adultère – juive ou non juive peut être utilisé, mais la femme qui accouche doit obligatoirement être juive. Ainsi, ici, on assigne une identité religieuse au matériel procréateur ! Il peut ainsi y avoir nombre d'accommodements culturels à partir de la nature et du biologique et, peut-être, avant de se prononcer, il faut mieux connaître toutes les configurations familiales qui découlent du recours à ces pratiques.

La seconde partie de l'ouvrage s'attache, plus spécifiquement, à analyser les modes

d'acquisition de la parenté ouverts par la PMA. Faut-il poser des limites d'âge, de secret ou d'orientation sexuelle à ces stratégies procréatives ? Faut-il les ouvrir à tous sans restrictions, homo ou hétérosexuels, célibataires ou en couple ? Geneviève Delaisi de Parseval propose, pour répondre à ces questions, de les examiner à l'aune de ce qui se passe dans les divers pays qui, de par le monde, ont légiféré sur ces procédures. Cette partie se clôt par un tableau comparatif des lois mondiales qui encadrent l'assistance médicale à la procréation qui se révèle extrêmement instructif et utile. C'est là, au demeurant, un des grands intérêts de cet ouvrage que de mettre au service des chercheurs, des législateurs ou de tout autre citoyen intéressé, un état des lieux de ces législations. Mais il y a plus. Geneviève Delaisi de Parseval s'engage, dans un ultime chapitre, et propose un renouvellement de la législation française en la matière.

Il s'agit donc d'un livre important, personnel et militant aussi, où l'on peut regretter que l'auteure s'appuie essentiellement sur des cas cliniques qui apparaissent trop souvent choisis en fonction de la conviction avancée. Mais il reste qu'ici, nous avons affaire à une belle synthèse qui peut éclairer tous ceux qui sont préoccupés, de loin ou de près, des problèmes de parenté ou de parentalité et, tout particulièrement, nos législateurs qui doivent, cette année, réviser la loi de bioéthique.

Françoise Zonabend

4. Cf. entre autres travaux : Chantal Collard & Geneviève Delaisi de Parseval, « La gestation pour autrui. Un bricolage des représentations de la paternité et de la maternité euro-américaines », *L'Homme*, 2007, 183 : 29-54.

## HISTOIRE & ÉPISTÉMOLOGIE

**Olivier Leservoisier & Laurent Vidal, eds**  
***L'Anthropologie face à ses objets. Nouveaux contextes ethnographiques***  
 Paris, Éd. des Archives contemporaines, 2007, 295 p., bibl.

**C** E LIVRE collectif, issu d'un colloque organisé à Marseille en janvier 2007, se donne un double objectif. Il s'interroge, d'une part, sur les conditions actuelles de l'exercice ethnologique, en soulignant les transformations des contextes dans lesquels celui-ci se réalise ; et il permet, d'autre part, un véritable état des lieux de la discipline en France, mettant en lumière la créativité, l'inventivité et la productivité de ses acteurs et répondant dès lors aux pessimistes qui annoncent la mort de la discipline ou questionnent sa pertinence dans le monde contemporain. Les vingt contributions de l'ouvrage, ainsi que son introduction par Olivier Leservoisier et Laurent Vidal proposent donc une réflexion collective sur les enjeux qui traversent les pratiques ethnographiques aujourd'hui.

Divisé en quatre parties, le recueil permet, dans un premier temps, un retour sur l'histoire avec un article de Jean Copans qui évoque les grandes étapes ayant marqué la discipline en France depuis les années 1950, salue les renouvellements de l'anthropologie dans de nombreux domaines et déplore les difficultés institutionnelles qu'elle rencontre aujourd'hui. On trouvera également dans cette première partie, « Ruptures et continuités », une réflexion sur la pertinence actuelle de l'outillage du diffusionnisme. L'étude de la diffusion du bouddhisme en France permet à Lionel Obadia de réfuter le

caractère novateur de l'analyse de la « circulation », des « dynamiques » ou de sociétés « en mouvement », en soutenant que le diffusionnisme, dès les premiers temps de l'anthropologie, a permis d'aborder ces questions. Enfin, à partir de l'histoire du champ de l'ethnologie européeniste et de ses liens historiques avec le folklore, Laurent Sébastien Fournier insiste sur la nécessité de réflexivité dans ce domaine où le risque d'instrumentalisation des recherches est grand.

C'est le postulat de la « nouveauté » des champs d'études contemporains qui anime la deuxième partie de l'ouvrage, associé à la question transversale de la réflexivité. Tous les textes de ce corpus proposent une introspection de leur auteur sur les conditions de réalisation, puis de restitution de leurs enquêtes. Ils balaient un spectre large : de la reformulation des questions de la singularité et de l'altérité à partir des terrains des forums altermondialistes et des émeutes de novembre 2005 en France (Alain Bertho) au recueil de données sur les performances de jazz par le biais d'une ethnographie « multi-située » et même « au-delà des sites » (Jocelyn Bonnerave) ; de la place de l'ethnologie et de la présentation de soi en « terrain transsexuel » (Laurence Hérault) à la construction des émotions comme objets de recherche à partir d'une « immersion » dans le travail des pompes funèbres (Julien Bernard), ou à la

COMPTES RENDUS

question de l'éthique d'une anthropologie de la santé dans le sultanat d'Oman (Claire Beaudevin). Outre l'impression de grande vitalité de la discipline qui ressort de la lecture de ces textes, c'est avant tout l'honnêteté des auteurs qui doit être soulignée, tant l'exercice réflexif auquel ils se livrent pose des questions sans réponses toutes faites, ou pointe les bricolages qu'élaborent ceux qui travaillent dans ces « nouveaux contextes ethnographiques ».

Cette honnêteté se retrouve dans la troisième partie du livre, qui, à partir de l'analyse de l'implication des ethnologues sur leur terrain, questionne les enjeux méthodologiques, politiques et éthiques de leur présence et de leur travail. Qu'ils évoquent leur « immersion empathique extrême » (Jacky Bouju), l'« empathie inversée » dont ont fait preuve les informateurs à leur égard (Ghislaine Gallenga), la possibilité d'une « anthropologie pragmatique » (Judith Hayem) ou la « situation ethnologique » qui intervient sur les terrains fortement visités par les anthropologues (Anne Doquet), les auteurs s'accordent tous sur la nécessité de la pratique réflexive comme condition de la production du savoir scientifique. Le retour critique sur les modalités de production de ce savoir traverse l'ensemble des textes, qu'il soit formulé par le sentiment que « quelque chose [nous] a échappé » (Natacha Giafferi), ou par le constat que l'espace dans lequel le chercheur se meut au cours de son enquête est fortement délimité par les enjeux que cet espace représente pour les acteurs eux-mêmes, en particulier en situation de conflit (Christine Pirinoli). Cette réflexivité est dans certains cas forcée par une judiciarisation de la relation enquêteur/enquêté – ou « ethnologue/ethnologisé », pour reprendre la formule de l'auteur Jean-François Werner – due à la restitution de sa recherche dans un ouvrage.

La quatrième et dernière partie de l'ouvrage s'attache à mettre « L'interdisciplinarité en question », et ce au moyen de trois textes qui conduisent également leurs auteurs à revenir sur leur propre représentation de la spécificité de l'anthropo-

logie. Frank Alvarez-Pereyre réfléchit ainsi aux relations qui existent entre réflexivité et interdisciplinarité, notamment en termes d'engagement et de responsabilité. Françoise Lestage s'intéresse à des « pratiques interdisciplinaires » à partir de deux enquêtes engageant démographes et anthropologues, et montre les difficultés que ces projets comportent (temporalités distinctes dans la construction et la stabilisation des catégories, rapports au pouvoir politique...). Raymond Massé clôt cette partie en appelant à la mise en œuvre d'une « réflexivité constructive » qui ne serait pas la simple juxtaposition d'épistémologies ou leur mise en concurrence, mais leur complémentarité : une « troisième voie » cherchant à dépasser les oppositions entre interprétation et explication, à aller au-delà des récentes disqualifications du local ou du terrain au profit de la globalisation et des multisites, et ce afin de mettre en avant la possibilité de « faire un choix judicieux des épistémologies et des méthodologies en fonction des objets de recherche » (p. 280). Cet article stimulant invite les anthropologues à relever le défi d'une réorganisation de la cartographie disciplinaire.

C'est avec un pessimisme nettement plus affirmé que Mondher Kilani conclut l'ouvrage et s'inquiète du « flou » qui entoure la discipline, du « malaise » et du « manque de perspective globalisante » qui la caractérisent. C'est pourtant le sentiment inverse qui avait dominé à la lecture des textes de ce recueil collectif prolongeant d'autres ouvrages récents sur le sujet. Ressort alors ici clairement le paradoxe entre une faiblesse institutionnelle de l'anthropologie et une grande vitalité. L'ouvrage révèle en effet la capacité de la discipline à porter un regard spécifique, à la fois ancré, réflexif, sur les dynamiques sociales contemporaines, à saisir aussi sur ses terrains de nouvelles localités irrémédiablement connectées au global, et à réinventer face aux enjeux contemporains de nouvelles façons de pratiquer l'exercice ethnologique.

Sandrine Revet

COMMENT expliquer le succès de Pierre Bourdieu ? Nathalie Heinich s'efforce de répondre à cette question dans le cadre d'un essai au statut multiple. Cet opus se présente en effet comme le témoignage d'une ex-thésarde de Pierre Bourdieu, une forme d'auto-analyse de l'auteure visant à éclairer son parcours « de disciple à renégate » (p. 177) et le portrait implacable de l'ancien maître qui la forma à la sociologie. C'est aussi une étude critique de l'œuvre bourdieusienne et de son auteur, dans le cadre d'une approche psychologique, que d'aucuns pourraient qualifier de psychologisante. Souvent incisif, toujours clair, d'une lecture aisée, cet ouvrage rappelle les nombreuses contributions théoriques de Pierre Bourdieu ainsi que le considérable apport des analyses de terrain de ce sociologue qui commença sa carrière comme ethnologue. L'œuvre bourdieusienne « recèle de remarquables avancées, dont la sociologie tout entière a bénéficié : au premier rang desquelles le passage obligé par l'enquête empirique, l'attention constante à la stratification sociale, l'impératif de contextualisation et la prise en compte des enjeux immatériels » (p. 171).

Cette force intrinsèque de l'œuvre bourdieusienne ne saurait cependant expliquer à elle seule un succès qui dépasse le champ académique. Il faut se tourner vers l'auteur, et en premier lieu vers son charisme et le « dispositif prophétique et initiatique – les deux vont de pair – qu'il a créé autour de lui » (p. 13). Le premier chapitre de l'ouvrage présente ainsi un Pierre Bourdieu ayant su rompre avec la « domination traditionaliste » (p. 16). « Charmant, charmeur même avec les jeunes » (p. 15), il s'autorise particulièrement l'« égalité, la simplicité, la chaleur » dès lors que la « distance le protégeait de toute prétention de

rivalité » (*id.*). L'auteure repère les effets collectifs provoqués par ce charisme dont les dispositions au dévouement et la constitution d'un « cercle initiatique » (p. 21), ses conventions, l'inclusion des initiés, l'exclusion des profanes, les « puissances de la paranoïa » (p. 32). Le deuxième axe, scientifique, sur lequel l'autorité de Pierre Bourdieu se serait appuyée est une forme de « triplé gagnant » (p. 53), à savoir la conciliation d'un travail de terrain propre à ce praticien de l'approche empirique, avec une grande et séduisante ambition de théorisation chez un philosophe de formation, et le recours à l'outil statistique à un moment où la force de persuasion des chiffres est particulièrement efficace. La politisation de l'œuvre constituerait une troisième clé pour expliquer le succès du penseur de la domination et de l'auteur de *La Misère du monde*. Nathalie Heinich pointe notamment le « doublé générationnel » (pp. 67 *sq.*) réussi par Bourdieu qui, faisant preuve d'une remarquable plasticité, « est passé de l'anti-étatisme, dans les années 1980, à l'anti-néo-libéralisme appuyé sur la défense de l'État, dans les années 1990 » (p. 77). Ralliant les soixante-huitards par ses prises de position anti-institutionnelles, il séduit ainsi trente ans plus tard leurs enfants précarisés par sa critique du néo-libéralisme, sa défense du service public et de l'autonomie du champ intellectuel. L'investissement de Pierre Bourdieu dans « l'ordre du culturel » et ses travaux critiques sur l'art et la littérature ont par ailleurs fait des émules chez des spécialistes de littérature sensibles aux effets de « dessillement » et inspiré toute une école de sociologie de la littérature en France et dans les pays anglosaxons. Plus largement, la diffusion de l'œuvre tient à l'étendue des domaines abordés, à un refus de la spécialisation et



à un éclectisme dont témoignent sa revue et la collection qu'il crée aux éditions de Minuit ; y furent publiés non seulement des sociologues, mais aussi des historiens, des historiens d'art, des linguistes, des anthropologues, etc. L'auteure conclut sur l'effet de « sidération » dont Pierre Bourdieu aurait largement joué et du pouvoir qu'il confère en insistant sur le « caché » et le « dévoilement ». Elle insiste également sur l'efficacité d'un double discours chez un auteur ayant pu soutenir successivement voire simultanément deux propositions contradictoires et qui n'aurait connu « que les oppositions agonistiques et les affiliations claniques, dans un monde intellectuel calqué sur le modèle clientéliste » (p. 171), ce qui expliquerait à la fois « certaines faiblesses de sa pensée » tout en faisant « la force de sa capacité d'enrôlement » (*id.*). Nathalie Heinich peint donc le portrait d'un « entrepreneur intellectuel » ayant su concilier tout à la fois « inventivité conceptuelle, mais aussi habileté rhétorique, manipulations affectives, sens du positionnement stratégique, voire opportunisme cynique » (*id.*).

Le bilan effectué des forces et faiblesses de l'œuvre apparaît dans l'ensemble équilibré, l'analyse souvent convaincante, et l'on ne peut qu'adhérer au plaidoyer en faveur du pluralisme théorique. On regrettera parfois un certain parti pris, le poids d'un

registre affectif dans un portrait intellectuel mobilisant essentiellement des détracteurs de Pierre Bourdieu et empruntant davantage l'argumentaire de l'épistémologue et de l'essayiste que les outils du sociologue ; on peut à cet égard déplorer qu'un travail plus poussé de contextualisation (dont une étude de l'inscription de Pierre Bourdieu dans les espaces académique, disciplinaire et scientifique) et une analyse fine de la postérité de Pierre Bourdieu n'aient pas été réalisés. L'ouvrage est au fond d'abord le récit d'une aventure intellectuelle avec la phase de séduction, la découverte de l'entourage, les effets de cour, les faiblesses du « grand homme », puis le détachement et l'éloignement. Il s'agit donc d'abord d'un récit initiatique, souvent émouvant, parfois savoureux ; il met en évidence les séductions que pouvait exercer le sociologue, et les limites de sa posture. Si le travail de mise à distance qui en résulte reste fortement ambivalent et marqué d'une subjectivité qui explique sans doute les critiques qui peuvent être formulées à l'auteure, il se lit avec plaisir, sait dépasser l'anecdotique et soulever des questions telles que les liens entre science et engagement ou les apports et paradoxes d'un paradigme critique duquel Nathalie Heinich déclare s'être éloignée...

Corinne Delmas

**Comptes rendus à Walter Benjamin, Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Erving Goffman, Françoise Héritier, Bruno Latour, Erwin Panofsky, Michaël Pollak**  
Bruxelles-Paris, Les Impressions nouvelles, 2007, 182 p. (« Réflexions faites »).

**E**XERCICE DIFFICILE que celui qui consiste à rendre compte d'un ouvrage lui-même constitué de « comptes rendus » d'ouvrages. Commençons par souligner l'originalité, mais également les ambiguïtés et le statut atypique de cet opus. Ces « comptes rendus "à" des auteurs, en règlement d'une dette intellectuelle [...] sont en même temps des comptes rendus de leurs contributions, ne s'interdisant pas une certaine irrévérence » (p. 9). Ces textes sont ainsi un hommage critique de la sociologue à des auteurs ayant été ses maîtres : Walter Benjamin, Pierre Bourdieu, Norbert Elias, Erving Goffman, Françoise Héritier, Bruno Latour, Erwin Panofsky, Michaël Pollak<sup>1</sup>. Ce qui, par ailleurs, est congruent à son souci, dans le cadre de ses recherches sur l'art, la création littéraire et l'émancipation féminine, de confrontation avec d'autres auteurs ou disciplines, et d'examen critique indissociable de tout « exercice d'admiration », selon la formule de Cioran reprise ici (*id.*).

Les textes présentés sont donc, à l'origine, des comptes rendus de livres publiés par l'auteure dans des revues spécialisées entre 1983 et 2007, à l'exception de deux d'entre eux relevant de l'hommage nécrologique. Ils présenteraient la particularité « d'explicitier un non-dit du texte commenté – ce qui n'est pas le cas de tout compte rendu, puisque le genre autorise aussi bien la simple description ou la paraphrase » (*id.*). Dans « l'aura de Walter Benjamin », il s'agit d'extraire de *L'Œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* le concept d'*aura*, « pour tenter un renversement de l'argument : la multiplication des reproductions par la technique (notamment photographique) n'est pas ce qui prive l'art de cette qualité mystérieuse ; c'est au contraire ce qui crée l'*aura* de l'original, sa fascinante authenticité » (p. 10).

Corrélativement, le « souci manifesté par les esthètes progressistes de l'école de Francfort à l'égard de toute massification est analysé comme le produit de la contradiction entre l'idéalisation élitiste de l'art et l'idéalisation populiste des valeurs révolutionnaires » (pp. 10-11). Avec « Panofsky épistémologue », le non-dit s'applique à Galilée, dont le « purisme critique », selon Panofsky, expliquerait son incapacité à découvrir avant Kepler le caractère elliptique de la trajectoire des planètes. Le « cadre-analyse d'Erving Goffman » aborde la dissonance de *Frame Analysis* par rapport à l'ensemble de l'œuvre de ce sociologue. Nathalie Heinich souligne la richesse de ce « livre d'esprit nettement structuraliste, donc hérétique aux yeux des interactionnistes » (p. 12) en appliquant le « cadre-analyse » à la problématique de la représentation artistique.

L'auteure de ces « comptes rendus » aborde davantage la question identitaire et les rivages glissants de l'analyse psychanalytique voire psychologisante dans les articles « Le génie de Norbert Elias », « Françoise Héritier et l'inceste du deuxième type », « L'autobiographie paradoxale de Pierre Bourdieu » et « Bruno Latour : une sociologie très catholique ». Dans le premier texte, Nathalie Heinich présente la contradiction inversée entre grandeur et petitesse qui serait au centre de l'analyse de l'auteur de *Mozart. Sociologie d'un génie*, et sur laquelle nous reviendrons plus loin. Dans le deuxième, elle dévoile un double

1. Ce vibrant hommage entre en résonance avec d'autres opus consacrés par Nathalie Heinich à ces auteurs : cf. *Pourquoi Bourdieu*, Paris, Gallimard, 2008 (dont nous rendons également compte dans ce numéro, pp. 291-292) et *La Sociologie de Norbert Elias*, Paris, La Découverte, 1997 (« Repères »).

impensé : celui de la rivalité et celui du symbolique. Dans le troisième, elle s'efforce de comprendre le malaise dont Bourdieu avoue souffrir dans son entreprise autobiographique en le raccordant au non-dit de son non-engagement dans la guerre d'Algérie. Enfin, dans son commentaire de l'ouvrage de Bruno Latour, *Changer la société, refaire de la sociologie*, l'auteure dégage ce qui relèverait dans cet opus d'une dimension catholique, le terme « catholique » étant « à prendre ici au sens interprétatif » (p. 137) à propos d'un « rapport à la vérité scientifique, à la métaphysique et à la représentation, qui possède de profondes affinités avec la sensibilité catholique » (*id.*).

S'ensuit un hommage rendu à Michaël Pollak, décédé en 1992 à l'âge de 43 ans. Nathalie Heinich construit ce court texte autour de la question de l'identité, qui était au cœur de l'œuvre et de la trajectoire de l'auteur de *L'Expérience concentrationnaire*, soucieux qu'il était, par ses travaux sur Vienne, l'homosexualité ou les camps, de « traiter une même problématique : celle des conditions auxquelles se fait et se défait le sentiment d'identité, cette cohérence de soi si indispensable au maintien dans le monde, et pourtant si inégalement, si difficilement accessible parfois selon les êtres et selon les moments d'une vie » (p. 171).

Ce recueil se conclut par un autre très court texte, consacré au « regard de Norbert Elias [...] si intense » (p. 175), et ce en référence à une photographie de l'auteur de la *Civilisation des mœurs* « exposée en permanence aux yeux de tous » sur le bureau de Nathalie Heinich « comme celle d'un gourou » (p. 177). L'ouvrage est ainsi placé sous le patronage de celui qui a constitué pour [elle] un modèle » (p. 177). Revenant

sur *Mozart, sociologie d'un génie*, l'auteure insiste sur la double contradiction inversée entre petitesse et grandeur : d'une part, la petitesse, liée à l'infériorisation de Mozart à la cour du fait de son appartenance à une catégorie professionnelle hiérarchiquement dominée, et à l'absence d'une véritable considération de son père qui l'utilisait pour assouvir ses propres désirs d'accomplissement ; d'autre part, la grandeur, liée au sentiment intérieur d'excellence artistique et au surinvestissement paternel. Selon Nathalie Heinich, ce schéma expliquerait peut-être la « condition d'Elias lui-même, qui n'aurait tant fouillé l'histoire de ce génie de la musique que pour mieux comprendre, par empathie, son propre génie de sociologue » (p. 13). On pourrait prolonger la mise en abîme et s'interroger sur le miroir qu'un tel ouvrage tend à Nathalie Heinich elle-même. Reste que, présente dans l'œuvre de celui qu'elle érige en modèle, la question de la singularité, centrale dans les travaux de Nathalie Heinich<sup>2</sup>, transparaît également tout au long de ce livre...

Corinne Delmas

2. Particulièrement dans ses recherches de sociologie de l'art, ses publications sur le « génie artiste », et plus largement sur les questions identitaires (identité de l'artiste, de l'écrivain, identité féminine dans la fiction contemporaine...). Cf. : Nathalie Heinich, *La Gloire de Van Gogh. Essai d'anthropologie de l'admiration*, Minuit, 1991 (« Critique ») ; Harald Szeemann, *Un cas singulier : entretien*, Paris, l'Échoppe, 1995 ; *États de femme. L'identité féminine dans la fiction occidentale*, Paris, Gallimard, 1996 (« NRF essais ») ; *L'Épreuve de la grandeur. Prix littéraires et reconnaissance*, Paris, La Découverte, 1999 ; *Être écrivain. Création et identité*, Paris, La Découverte, 2000 ; *L'Élite artiste. Excellence et singularité en régime démocratique*, Paris, Gallimard, 2005.

**Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie**

Paris, Albin Michel, 2007, 297 p., bibl., index (« Bibliothèque Idées »).

**M**AURICE GODELIER fait le point sur son œuvre. Le texte, bien qu'érudit et fort documenté, surtout à l'article des auteurs de langue anglaise, est parfaitement accessible. Une longue introduction (64 pages, soit le quart du texte) prend à partie les salmigondis qui ont conquis les esprits à la suite de la crise de l'existentialisme, du marxisme et du structuralisme, à savoir les *cultural studies*, le postmodernisme, la déconstruction des sciences sociales. Le propos s'adresse surtout aux Américains, que Maurice Godelier connaît bien et devant qui il a prononcé des Page Barbour Lectures en 2002, lesquelles sont à l'origine de son livre. Il défend la scientificité de l'anthropologie et l'illustre de six propositions qui font chacune l'objet d'un chapitre dont cinq sont tirés de son œuvre publiée.

Jusqu'à la fin des années 1980, Maurice Godelier s'assignait pour tâche d'opérer la synthèse entre les pensées de Karl Marx et de Claude Lévi-Strauss. Cette page est belle et bien tournée. C'est Annette Weiner et d'autres anthropologues des sociétés du Pacifique qui, avec la distinction entre biens aliénables et biens inaliénables, lui ont fourni, dans les années 1990, la clé d'une relecture de Mauss et d'un dépassement du structuralisme, clairement déployés dans *L'Énigme du don*<sup>1</sup> – repris dans le premier chapitre du présent ouvrage –, et dans *Métamorphoses de la parenté*<sup>2</sup> – repris dans les chapitres II et III. Cela donne des titres en forme d'inscriptions lapidaires : « Des choses que l'on donne, des choses que l'on vend et de celles qu'il ne faut ni vendre ni donner, mais garder pour les transmettre » (chap. I) ; « Nulle société n'a jamais été fondée sur la famille ou sur la parenté » (chap. II) ; ou « Il faut toujours plus qu'un homme et une femme pour faire un enfant » (chap. III). Le chapitre IV,

« La sexualité humaine est fondamentalement a-sociale », reprend les données baruya de *La Production des grands hommes*<sup>3</sup>. Sous le titre « Comment un individu se constitue en sujet social », le chapitre V reprend, quant à lui, des échanges (déjà publiés) avec les psychanalystes André Green et Jacques Hassoun. Le chapitre VI tire les conséquences des propositions précédentes : ce qui fait que les groupes humains se constituent en société, ce n'est ni l'économique ni surtout la parenté, c'est le « politico-religieux » par rapport à l'occupation et au contrôle d'un territoire. La conclusion fait l'éloge des sciences sociales et propose une analyse de l'histoire du wahhabisme aboutissant aux attentats du 11 septembre et qui validerait les six propositions du livre.

Le style est limpide et vigoureux, comme à l'accoutumée – si limpide qu'il fait illusion. À relire attentivement, on s'aventure dans des zones d'ombre autour des notions telles que le « politique », le « religieux », la « sexualité », l'« imaginaire », le « réel », le « matériel », le « symbolique », l'« économique », la « parenté », qui, dans un livre de format limité, ne peuvent faire l'objet de discussions critiques et détaillées. La conclusion renvoie au lecteur les échos de questions qu'il se pose. Maurice Godelier évoque en effet (pp. 226-229) les non-dits et les non-pensés du fonctionnement des sociétés, qui redoublent les zones d'ombre : celles qui sont propres à la société étudiée, et celles de la société à laquelle appartient

1. Maurice Godelier, *L'Énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.

2. Maurice Godelier, *Métamorphoses de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.

3. Maurice Godelier, *La Production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 1982.

celui ou celle qui pratique les sciences sociales. Sur cette opacité, certains courants des sciences cognitives ont avancé des choses pertinentes. Pourquoi Maurice Godelier continue-t-il à les repousser du revers de la main (p. 243) ?

En définitive, un livre tel que celui-ci nous manquait. Au moment où l'anthropologie connaît une demande vigoureuse, on peut en recommander la lecture à tous

les publics – étudiants, collègues des disciplines voisines, professionnels de tous poils en quête de savoir sur « ce que nous apprend l'anthropologie » sur les sociétés humaines. Son prix le permet. Il se lit avec plaisir et intérêt. Il donne accès au parcours d'un anthropologue marquant. Il pose des questions propres à stimuler les débats.

Jean-Pierre Warnier

## MUSIQUE

Christian Béthune

**Le Jazz et l'Occident. Culture afro-américaine et philosophie**  
Paris, Klincksieck, 2008, 337 p., bibl. (« Collection d'esthétique » 72).

**A**VEC *Le Jazz et l'Occident*, Christian Béthune nous livre en quelque sorte le versant positif d'une réflexion sur l'incompatibilité foncière entre les catégories forgées par l'esthétique occidentale et celles de la musique populaire afro-américaine. Après avoir déconstruit dans *Adorno et le jazz* les présupposés philosophiques qui ne pouvaient conduire la pensée européenne sur l'art, par le truchement d'Adorno, qu'à un déni du jazz<sup>1</sup>, Christian Béthune reconstitue l'ontologie rendant justice aux musiques noires, malgré l'avertissement de départ affirmant qu'il est probablement trop tard pour établir une esthétique du jazz. Tout le livre se fonde en effet sur ce paradoxe, exposé dès l'introduction, qui veut que le jazz appelle par sa complexité la pensée philosophique, qui en retour ne parvient jamais réellement à en épouser les contours. L'acte inaugural de la pratique philosophique repose en effet sur la distinction entre les activités ancillaires de survie et celles de l'oisiveté (*otium*) pendant lesquelles le philosophe (ou l'artiste) pourra contempler – dans un moment de « pour-soi » – son humanité et poser la transcendance et l'universalité de son regard. L'esclave afro-américain, lui, est d'emblée restreint au moment de l'en-soi, et la musique de jazz reconduit *in fine* cette attitude ontologique qui méconnaît la

négativité dialectique et le jeu de l'alternance entre immanence et transcendance pour se cantonner au domaine de l'étant : « Radicalement autre, le jazz se pose en refusant d'accomplir cette séparation. Il se joue et se réitère dans l'ici et le maintenant » (p. 21). Ce vide béant qui s'instaure entre le jazz et l'Occident impose un défi complexe à notre auteur philosophe, bien évidemment héritier d'une des deux parties du couple en tension qu'il entend examiner. Ce paradoxe n'ira pas sans poser quelques difficultés au cours de son argumentation, mais Christian Béthune, à la manière de l'affranchi Olaudah Equiano se prenant à espérer le naufrage du négrier sur lequel il travaille comme marin, entend l'assumer pour rendre précisément justice à cette musique interstitielle « qui met au jour la schizophrénie qui partage l'Occident et l'oppose à lui-même » (p. 22).

L'esthétique musicale occidentale s'appuie historiquement sur une fausse universalité qui cache difficilement une anthropologie immanente, indigène et inavouée de la culture européenne. Par

1. Christian Béthune, *Adorno et le jazz. Analyse d'un déni esthétique*, Paris, Klincksieck, 2003. Voir l'« À propos » que lui consacre Patrick Williams in *L'Homme*, 2005, 175-176 : *Vérités de la fiction* : 419-426.

exemple, l'essai philosophique de Bernard Sève<sup>2</sup> entend traiter de la musique en soi, tout en prenant la grande majorité de ses exemples musicaux chez Bach et Beethoven. Christian Béthune sait pour sa part qu'il serait bien vain de parler philosophiquement du jazz sans une connaissance approfondie de la culture au sein de laquelle cette musique est née. Sans terrain à proprement parler, c'est toutefois sur une grande affinité avec les *African American Studies* que s'érige son effort de saisie intellectuelle du jazz.

La première partie du livre s'attache donc à comprendre les tropes de la culture noire qui informeront plus tard le jazz et la « nouvelle ontologie » qu'il met en place. L'éclectisme comme rapport au monde fondamental (qui recoupe la notion de Glissant de créolité, opposée à l'« atavisme » des cultures du Vieux Continent), l'indistinction si étrange à nos oreilles entre *phoné* et *logos*, c'est-à-dire entre la matérialité du signe et son sens, l'intense fonctionnalité de l'art et les dimensions performative (et donc improvisatrice puisque non asservie à une essence préalable dans une composition figée) et communautaire de toute proposition artistique, sont traités dans autant de chapitres au travers desquels se met en place le « champ jazzistique ». Mais il importe de remarquer que la déconstruction des pré-supposés philosophiques de l'approche occidentale de l'œuvre n'opère bien évidemment pas depuis une base prémoderne. Christian Béthune remarque ainsi que les glissements continuels entre sacré et profane dans la culture afro-américaine ne nécessitent pas de rites de passage particuliers, en opposition flagrante aux *Weltanschauungen* africaines qui imposent au contraire de rigoureux « sas rituels et de pratiques propitiatoires destinés à prémunir l'individu contre le risque majeur de contamination d'un univers par l'autre » (p. 64). En cela, pour rendre compte de l'opposition du jazz et de l'Occident, son anthropologie est davantage attentive aux innovations culturelles des afro-descendants qu'à d'éventuelles rémanences africaines. En

refusant également d'accréditer la thèse d'une aliénation totale consécutive au passage du « Milieu », il se situe dans la filiation d'un Ralph Ellison ou d'un Paul Gilroy.

L'approche des *cultural studies* est d'ailleurs manifeste dans deux chapitres complémentaires, sur la « Minstrelsy » et « L'âge du jazz », qui montrent que l'industrie de la culture n'est pas le lieu de l'extinction de l'expressivité noire sous le poids du racisme et de l'appétit du gain comme a pu l'affirmer Amiri Baraka, mais plus simplement le lieu du match. Et un Louis Armstrong n'était pas l'agneau noir arrivant sans défense dans un monde de loups pour finir en Oncle Remus à la solde des Blancs, mais bel et bien un stratège armé jusqu'aux dents de techniques de survie éprouvées par trois siècles d'adversité. À tel point que la coexistence de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, si problématique dans notre conception de l'art, ne pose que très peu de difficultés aux artistes noirs habitués à composer avec des circonstances d'oppression autrement plus délicates : « Entre le jazz et l'industrie culturelle s'instaure un jeu improvisé de *give and take* aux modalités constamment renégociées. Prétendre, sur des critères [d'authenticité], tirer le bon grain de l'ivraie est une opération risquée » (p. 108). Cette aisance à provigner dans les interstices du marché de l'art et du divertissement signe la profonde modernité des musiques noires américaines, qui sauront parfaitement tirer parti des techniques de reproductibilité pour assurer leur retentissement planétaire.

Dès lors, le grand apport de l'art musical noir américain au XX<sup>e</sup> siècle occidental est probablement de s'être accommodé des contraintes de la sphère publique moderne et d'avoir réussi à maintenir efficace une communauté de pairs à même de juger et faire vivre la musique. Au-delà de l'« éradication des patois » et des folklores (de Certeau), puis du modèle de la « bouteille à la mer » qu'est devenue l'avant-garde

2. *L'Altération musicale. Ce que la musique apprend au philosophe*, Paris, Le Seuil, 2002.



contemporaine (Adorno), le jazz réactualise avec arrogance l'irruption du lore moderne et populaire sur la scène contemporaine (Lhamon), là où toute l'esthétique s'inscrit précisément depuis Hegel et Hölderlin dans une réflexion sur la perte de l'expérience et la dissolution de l'idée même de communauté. En effet, dans ses premières décennies d'existence tout du moins, le jazz ne faisait pleinement sens que joué, comme le dit Ralph Ellison, devant une « audience initiée qui connaissait parfaitement les accents de la musique, l'idiome des riffs, les significations cachées de la langue du blues, et les pas de danses issus de ces rythmes et qui venaient les compléter »<sup>3</sup>. Aussi, l'apport du jazz est non pas la percée d'une vérité avant-gardiste depuis une sphère minoritaire comme beaucoup l'ont affirmé et célébré, des tenants du récit des avant-gardes aux théoriciens du *Black Arts Movement*, mais bien la réaffirmation de la possibilité d'un art populaire dont la complexité est moins à chercher dans une construction formelle solipsiste toujours plus élaborée, qu'à la lumière d'une tradition réitérée et à chaque fois légèrement modifiée – *signifiée* – par chacun de ses participants.

Une fois cette thèse majeure posée, il ne reste plus à Christian Béthune qu'à explorer les schèmes culturels fondamentaux dans lesquels la propension mimétique de cette tradition collective s'exprime : le *signifyin(g)*<sup>4</sup> qui permet au membre de la communauté de « signifier sa présence comme sujet au sein d'une tradition (lore) partagée » (p. 164), la dimension interlocutoire du *call and response*<sup>5</sup> qui remet au premier plan le « musiquer » cher à Gilbert Rouget, ou encore la danse. Toutes ces dimensions illustrent la tendance du lore noir américain à considérer chacun dans l'assemblée comme un acteur à part entière de l'œuvre en train de se jouer. Le chapitre sur la danse vient d'ailleurs brillamment clore cette étude sur une dimension souvent ignorée par l'historiographie du jazz. Victime de présupposés esthétiques isolant

l'acte de création musicale de sa réponse corporelle, celle-ci ne réalise pas « qu'on ne devrait même pas parler des relations unissant la danse et le jazz car, en l'occurrence, il ne s'agit pas de deux objets distincts, mais de deux modalités inscrites sur un même plan d'immanence » (p. 289). D'où l'idée si convaincante de subsumer l'ensemble de la tradition du jazz sous une « philosophie audiotactile » établissant de nouveaux rapports entre les sens pour se laisser la possibilité de comprendre comment le corps pense, quand Hegel avait consacré la seule dimension théorétique de la vue et de l'ouïe. La danse a peut-être disparu du monde du jazz, mais la curieuse « danse de Monk » comme l'imperceptible mouvement de genou de l'assistance polie d'un concert de jazz au Carnegie Hall témoignent néanmoins, en bout de chaîne, de cette approche de l'art – sans compter que toutes les musiques populaires issues de cette matrice noire américaine ont reconduit le rôle central de la danse. Il semblerait à lire Christian Béthune que les Afro-Américains ont le génie d'inventer une nouvelle forme d'expression, de la soul au rap en passant par le funk, à chaque fois que la complétude audiotactile de leur art risque d'être sacrifiée sur l'autel de la pureté esthétique.

3. Ralph Ellison, « The Golden Age, Time Past », in *The Collected Essays*, New York, Modern Library, 1994 : 243-244.

4. Le *signifyin(g)* consiste, dans le parler afro-américain, en l'adjonction d'un second degré ironique qui n'est compris que par la communauté de pairs. La culture noire américaine porte ainsi sur le terrain du langage la contestation de la domination qui fait pourtant habituellement de la langue l'un de ses domaines privilégiés. Christian Béthune repose ici la question de la controverse entre le « parler ordinaire » de Labov et sa critique bourdieusienne.

5. Le trope du *call and response* replace alors l'acte musical sous les auspices du langage, non plus comme nomination adamique solitaire mais comme conversation improvisée. On passe donc du modèle des monades adorniennes au *give and take* de l'improvisation en jazz bien mis en évidence par un Paul Berliner ou plus récemment en France par les travaux de Jocelyn Bonnerave.

Toutefois, dans son examen de l'opposition entre le jazz et l'Occident, on peut se demander en quelle mesure l'auteur s'est totalement dégagé de la tentation de l'« exceptionnalisme noir ». À lire des passages où, se référant par exemple à l'habileté des bûcherons noirs, il affirme que « seules des équipes de travailleurs afro-américains possèdent une culture kinesthésique et musicale suffisamment élaborée pour mettre en place ce genre particulièrement complexe de synchronisation gestuelle » (p. 306), on se demande si une survalorisation du lore noir n'est pas le prix à payer de l'irréductible opposition ontologique entre le jazz et l'Occident professée par l'ouvrage. Dans une lettre ouverte de 1987 parue dans *Popular Music* et récemment traduite en français<sup>6</sup>, le musicologue anglais Philip Tagg rappelle que les attributs de la musique noire américaine (interlocution, indistinction entre *phoné* et *logos*, improvisation, etc.) se retrouvent bien souvent dans les cultures européennes populaires des colons qui ont concouru à forger la culture américaine. Philip Tagg nous invite ainsi à se garder d'attribuer aux seules musiques noires ces aspects de notre propre tradition que la culture d'élite et son discours savant nous ont fait rougir de posséder. En d'autres termes, les traits que Christian Béthune oppose à ceux de l'Occident ne sont pas forcément monopolisés par les Noirs, mais propres d'une manière générale à la culture populaire. Considérer ainsi que l'Occident a d'un bloc banni le corps de l'art est sans doute un peu excessif au regard des 2500 ans de pratique artistique depuis l'exclusion putative des poètes par Platon au livre III de la *République*.

Pour être tout à fait juste, il faut reconnaître que Christian Béthune ne dit pas que l'art occidental a banni le corps, mais plutôt que *la pensée sur l'art* s'est efforcée de congédier les valeurs liées à l'oralité, l'imitation, etc., pour pouvoir se rapprocher de l'idéal de vérité voisinant des valeurs opposées à la matière, à l'accidentel et à la corporalité. Ce qui est certes différent. Mais là encore, on sent que l'opposition du jazz

et l'Occident conduit fatalement l'auteur à enfermer la pensée philosophique européenne dans des positions quelque peu réifiées et qui ne lui rendent pas forcément justice. On finit par avoir l'impression que c'est la philosophie en elle-même qui est incapable de comprendre l'art autrement que de manière chimiquement pure, que le *logos* et ses outils dialectiques échouent par nature à se saisir d'une pratique irrémédiablement liée à des valeurs lui étant opposées. Kant en serait l'exemple paradigmatique, avec son entreprise de théorisation d'un jugement de goût épurée de toute autre détermination. Christian Béthune se plaît à railler, comme Nietzsche en son temps dans la *Généalogie de la morale*, l'austère philosophe de Königsberg et les principes issus de la troisième *Critique* comme le désintéressement, la pureté du jugement de goût ou la finalité sans fin, en oubliant qu'il convient de distinguer le plus fermement l'intention transcendante – et donc *a priori* – de la *Critique de la faculté de juger* de son utilisation normative par la pensée sur l'art au XIX<sup>e</sup> siècle. Kant prend soin lui-même de rappeler en introduction que l'« examen de la faculté de goût n'est pas entrepris ici *pour* la formation et la culture du goût (car celle-ci continuera à l'avenir son chemin comme elle l'a fait jusqu'ici sans le secours de semblables recherches), mais seulement selon un dessein transcendantal »<sup>7</sup>, c'est-à-dire relatif aux conditions de possibilité du jugement de goût et non à sa réalisation mondaine et concrète aux grés des variations culturelles. Il est d'ailleurs symptomatique de cette difficulté que Christian Béthune reconnaisse à un moment que les analyses kantienne sur le caractère conditionnel du jugement de goût éclairent la manière dont le monde du jazz érige lui-même ses normes esthétiques (pp. 188-190).

6. Voir Philip Tagg, « Lettre ouverte sur les musiques "noires", "afro-américaines" et "européennes" », *Copyright Volume I*, 2008, 6 (1/2) : 135-161.

7. Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger* [trad. et introd. par Alexis Philonenko], Paris, Vrin, 1993 : 28 (c'est Kant qui souligne).

Ces tensions entre la méthode et son objet, annoncées et assumées d'entrée de jeu par l'auteur, ne déstabilisent pour autant pas l'argumentation développée tout au long de l'ouvrage, qui vise à montrer que l'universalité professée par la philosophie européenne se trouve bien souvent « signifiée » par la culture propre au jazz qui, fort d'une double conscience originelle – sa créolité –, tient systématiquement à distance les mirages d'une métaphysique du

Vrai et de l'Absolu conditionnant notre rapport à l'art. La richesse des analyses des multiples facettes de la culture noire américaine, la liberté théorique et l'actualité des intuitions qui le parcourent font bel et bien de ce livre de Christian Béthune un jalon dans le développement des *jazz studies* à la française.

Emmanuel Parent

301

---

**Colas Duflo & Pierre Sauvanet**  
**Jazzs**

Rédition augmentée. Paris, MF, 2008, 196 p., ill., index (« Paroles »).

**M**ÊME SI de leur propre aveu ils ont pris quelque distance avec lui, les auteurs se sont tous les deux illustrés dans l'univers de la philosophie. Colas Duflo est spécialiste de la philosophie du jeu<sup>1</sup>, mais également du siècle des Lumières, en particulier de Diderot et de Kant<sup>2</sup>. Pierre Sauvanet s'intéresse à l'Antiquité et à la philosophie du rythme<sup>3</sup>. Mais tous deux sont également musiciens... de jazz (Colas Duflo joue du saxophone, plutôt du baryton, et Pierre Sauvanet est percussionniste). Sans être d'authentiques professionnels, ils sont plus que de simples amateurs – contrairement à ce que modestement ils prétendent – si tant est que la distinction ait une réelle pertinence en ce qui concerne le jazz. Le jeu, la philosophie, le rythme, la musique, de tels intérêts expliquent presque à eux seuls la genèse de cet opus, surprenant à plus d'un titre.

Ouvrage à quatre mains et à deux voix, *Jazzs* est autant un livre joué (et peut-être même davantage) qu'un livre rédigé. Simple en apparence, la règle du jeu nous est fournie en préambule. La partie se joue à deux et en deux manches. Premier set<sup>4</sup> : le joueur A (Colas Duflo) rédige un texte bref qu'il termine par une question. Le joueur B

(Pierre Sauvanet) se saisit de la question formulée, développe sa réponse, et renvoie la balle en formulant une question en retour, que le premier joueur devra prendre en compte. La seconde manche se déroule selon le même schéma, mais cette fois, c'est B (Pierre Sauvanet) qui prend l'initiative.

L'intérêt de cette contrainte textuelle est multiple. D'abord, elle vise à conférer à l'ouvrage une forme jazzée homogène à son propos : *Jazzs* pourrait de ce point de vue être comparé à une succession de 2 x 10 chorus d'environ 12 000 signes chacun. En outre, dans la mesure où celui qui fait *the response* ne connaît pas au préalable la question de celui qui lance *the call*, la réponse contient nécessairement une part d'improvisation qui, à sa manière, dé-joue

1. Cf. *Jouer et philosopher*, Paris, Presses universitaires de France, 1997.

2. Voir par exemple, *Kant, la raison du droit*, Paris, Michalon, 1999 (« Le Bien commun ») ; *Diderot philosophe*, Paris, Honoré Champion, 2003 (« Travaux de philosophie »).

3. *Le Rythme grec d'Héraclite à Aristote*, Paris, Presses universitaires de France, 1999 ; *Le Rythme et la Raison*, Paris, Kimé, 2000, 2 vol.

4. Comme on le dit à la fois lorsqu'on joue au tennis et pour la prestation de musiciens de jazz en club.

la question initiale et vient la placer sur un autre terrain. À ces bifurcations inattendues, le lecteur, toujours gagnant, savoure une philosophie de la surprise.

Mais par cette forme dialoguée, nos deux joueurs retrouvent également une forme oubliée du « philosophe ». Au moment de son irruption la philosophie a en effet hésité entre oralité et écriture (Diogène *versus* Platon), entre l'agora et l'école, avant de devenir une pratique sans répliques, de cabinet et de chaire magistrale. La tradition des dialogues philosophiques porte la trace de cette hésitation. Or ici, il ne s'agit pas d'un dialogue fictif opposant des personnages : par exemple Socrate à Phèdre ou Théophile à Philalète, mais d'un véritable échange philosophique entre deux sujets qui musiquent leur entretien dans une continuelle relance de l'esprit. Par leur jeu philosophico-jazzistique, les auteurs réinvestissent donc le champ du dialogue, sans tomber dans les platitudes du débat dont les médias nous donnent le pitoyable exemple.

Difficile dans ces conditions de rendre compte d'un projet argumentaire entièrement maîtrisé ou d'une ligne démonstrative rigoureusement construite, ce qui serait contrevenir à la volonté même des auteurs. Délibérément, les pistes ne sont jamais menées à leur terme, mais elles restent ouvertes au cheminement de la pensée, à l'improvisation du lecteur. Plus performance, donc, qu'articulation d'inférences, *Jazzs* retrouve la vieille dimension participative caractéristique du jazz et implique le lecteur qui aurait souvent envie de se mêler à l'échange, de mettre son grain de sel, voire son grain de sable, dans la conversation. Nous vagabondons philosophiquement sur le thème du jazz avec de vrais moments de bonheur comme l'analyse musicologique *ma non troppo* de *In a Silent Way* (pp. 91-103) qui donne envie de se jeter une fois de plus sur l'album de Miles Davis à laquelle répond la petite dissertation kantienne sur le génie (pp. 105-110) et qui devrait inciter tout un chacun à se plonger dans la *Critique de la faculté de juger*.

Toutefois, même s'il peut sembler à bâtons rompus, le dialogue possède néanmoins son unité, son fil conducteur. En effet, si nos philosophes musiciens convoquent avec virtuosité Nietzsche et Deleuze, Hegel ou Héraclite, s'ils font à tout moment planer l'ombre kantienne de la *Critique de la faculté de juger* et s'ils rameutent le panthéon du jazz, tous horizons confondus, c'est pour répondre à ce qui, selon eux, constitue une urgence : « faire reconnaître le jazz comme une forme d'art à part entière » (p. 109). Or, il vient à peine à l'esprit de nos deux interlocuteurs de se poser la question de la pertinence même de la notion d'art appliquée au jazz. En effet, il se pourrait bien qu'à l'aune du jazz et de son jaillissement inouï, la notion d'art, dont l'Occident n'est pas peu fier, perde justement une partie de sa substance épiphannique. La force du jazz – les auteurs nous le montrent d'ailleurs avec pertinence –, c'est précisément de ne jamais se trouver là où on l'attend. Musique de l'altérité même, le jazz serait en quelque sorte l'Autre de l'art ; Ellington l'avait semble-t-il parfaitement compris. Voilà ce qu'une oreille occidentale, un peu trop détachée des fondamentaux afro-américains du jazz éprouve quelque peine à entendre. Il y aurait finalement moins d'urgence aujourd'hui à faire reconnaître le jazz comme une forme d'art, et le musicien de jazz comme un artiste – ce qu'au demeurant il est peut-être, mais au fond qu'importe –, qu'à montrer comment le jazz joue ironiquement avec la notion d'art, bref que le jazz « signifie » l'art comme le singe, dans le fameux toast du *Signifyin' Monkey*, prend un malin plaisir à « signifier » le lion qui n'en peut mais. C'est probablement cette dimension du *signifyin(g)* que les musiciens européens n'ont manifestement pas entendue dans le jazz, s'empressant d'aller porter cette forme d'expression libératrice sur les fonts baptismaux de l'esthétique, comme si la labellisation « œuvre d'art » était le seul moyen pour les prestations jazzistiques de conquérir leur dignité signifiante, en d'autres termes leur humanité. Peut-être cette surdité qui

comporte sa part d'*hybris* était-elle nécessaire pour que le jazz advienne, comme est indispensable la naïve démesure du lion pour que le toast fonctionne.

Par-delà ces réserves, qui tiennent davantage à une « conception du monde jazzistique » qu'à une qualité intrinsèque de l'ouvrage, *Jazzs* est un texte stimulant, qui

nous plonge dans un échange jubilatoire entre deux philosophes-musiciens particulièrement affûtés. Augmentée de sa coda, qui explique notamment le mode d'élaboration de l'ouvrage, la présente réédition vient fort à propos combler un manque cuisant.

Christian Béthune

303

COMPTES RENDUS

Musique

## AFRIQUE

Jean-Pierre Dozon

**Une anthropologie en mouvement. L'Afrique miroir du contemporain**

Versailles, Quæ, 2008, 272 p., notes bibliogr., ill., cartes.

**L**É MOUVEMENT dont il est question dans cet ouvrage est double : c'est à partir des mouvements d'un chercheur (mouvements dans l'espace, mouvements de l'esprit) que se trouvent *mises en mouvement* certaines pratiques et conceptions de l'anthropologie. En reprenant, dans une collection consacrée à des « parcours » intellectuels, des textes publiés entre 1978 et 2006, Jean-Pierre Dozon ne se contente pas de reconstituer un itinéraire qui l'a conduit de l'étude classique d'une ethnie (les Bété de Côte-d'Ivoire), réalisée à partir de séjours prolongés en zone rurale, à la reconsidération des relations France-Afrique – en passant par des recherches sur les projets de développement, la lutte contre la maladie du sommeil et les prophétismes ivoiriens ; il se livre à une réflexion sur la construction du savoir concernant des êtres humains et des sociétés généralement considérés comme « autres » et sur l'utilisation faite de ces savoirs. Ce passage remarquablement conduit d'un terrain circonscrit à une réflexion de portée générale permet au lecteur de reconstituer très précisément une logique de pensée questionnante et de comprendre la nécessité qu'il y avait, qu'il y a toujours, de remettre en cause non seulement certaines vieilles habitudes anthropologiques mais surtout des représentations de l'Afrique et de la moder-

nitité très largement répandues, encore aujourd'hui.

Pour y parvenir, Jean-Pierre Dozon adopta d'emblée une vision critique de sa discipline, inspirée par les enseignements de Georges Balandier et la pensée marxiste telle que les années 1960 l'avaient renouvelée. Son anthropologie, « dynamique » à plus d'un égard, était donc indissociable de l'histoire, de l'économie et d'une manière de politologie. Elle allait s'attacher à démonter les héritages de la colonisation, à partir de quoi les questions de développement pouvaient apparaître sous une lumière nouvelle qui invitait à interroger la notion de modernité. Et, au fil des pages, on est frappé par l'actualité que conservent même les écrits les plus anciens publiés dans ce recueil, par la manière dont ils anticipaient un certain nombre de débats récents, sur les « bienfaits » de la colonisation par exemple. Ainsi, l'étude de la mise en place par des disciples de Pasteur de la lutte contre la trypanosomiase illustre à merveille les contradictions de l'ambition hygiéniste de la colonisation française car, derrière l'idéal sanitaire officiellement proclamé, Jean-Pierre Dozon montre que la codification des pratiques sanitaires plaçait la médecine, et les médecins, en position de soutiens indispensables des systèmes de contrôle et de contrainte coloniaux, position d'où ils

devaient contribuer efficacement à « faire du Noir » (mot d'ordre lancé par Albert Sarraut, plusieurs fois ministre des Colonies sous la III<sup>e</sup> République). Ainsi le colonialisme put-il se glorifier du combat contre une maladie qu'il avait très largement contribué à diffuser, tout en l'utilisant comme prétexte à l'appesantissement de sa domination (pp. 117-134). L'autre conséquence de la mise en place de l'administration française qu'explore minutieusement Jean-Pierre Dozon est le « tribalisme ». Souvent présenté, encore aujourd'hui, comme un mal spécifique et incurable de l'Afrique qui freine son accession à la « normalité » politique et économique, il n'a pas été de toute pièce inventé par les colonisateurs mais ceux-ci ont joué un rôle insigne dans sa cristallisation et c'est bien la situation coloniale qui a modelé les sentiments d'appartenance jusqu'à leur constitution en idéologies ethniques. Les Bété fournissent un exemple de cet effort colonial : issus du regroupement, sur une base linguistique, d'entités diverses dénuées d'ethnonyme commun, ils sont inscrits par administrateurs et militaires dans un espace déterminé que sa circonscription et sa qualification permettent de mieux « mettre en valeur ». Mais cette mise en correspondance de groupes et d'espaces déterminés entraîne des stratégies d'appropriation qui, notamment dans l'interaction entre ruraux et « émigrés » urbains, vont sous-tendre l'émergence d'une conscience ethnique. Des processus similaires prennent place en diverses régions de la Côte-d'Ivoire sur l'arrière-plan de leur développement inégal. Lorsque se forment des associations de planteurs, des syndicats et des partis, les idéologies ethniques constituent une ressource disponible pour donner du sens à leurs rivalités et légitimer des stratégies d'autochtonie, ressource plus précieuse encore lorsque l'après Houphouët-Boigny ouvre des perspectives de démocratie concurrentielle. L'ethnicité n'est donc pas une rémanence précoloniale, un phénomène archaïque mais bien une manière moderne de penser et d'agir dans

les contradictions de la société ivoirienne contemporaine. Elle est indissolublement liée aux contradictions socio-économiques qui nourrissent des conflits inter-régionaux, donc à des enjeux politiques. C'est pourquoi, recommande Jean-Pierre Dozon, « [a]u lieu d'expliquer les enjeux politiques en fonction des appartenances ethniques, il nous paraît plus juste d'analyser ces appartenances, ou plutôt ces regroupements, comme l'expression politique de rapports sociaux qui se sont élaborés aussi bien à l'échelle locale qu'au niveau du territoire national » (p. 58).

Cette approche de l'ethnicité indique que l'anthropologie doit d'abord s'appliquer à elle-même son pouvoir critique (p. 101). Comme d'autres anthropologues de sa génération, Jean-Pierre Dozon renouvelle les études de la parenté et des rapports masculin/féminin en insistant sur leur sensibilité aux changements économiques, en mettant en lumière les mixtes non conformes aux « modèles » classiques qui en émergent (« matriversion » du système patrilineaire bété, par exemple). Il confirme le rôle des mondes urbains dans les transformations des visions du monde mais en écartant tout hiatus entre villes et zones rurales, en révélant, au contraire, comment ces dernières intègrent et travaillent, notamment dans l'imaginaire, l'univers citadin. Mais c'est surtout en ce qui concerne la situation de l'anthropologie par rapport aux entreprises de développement que Jean-Pierre Dozon remet en question des habitudes de pensée solidement ancrées. Il a suivi, de 1971 à 1977, un projet rizicole qui s'est conclu par un échec. Cette faillite peut, à un premier niveau, être expliquée par l'incapacité des concepteurs de l'entreprise à prendre en compte les réalités vécues par ses bénéficiaires supposés et leurs objectifs propres ; également par la sélection de solutions techniques bénéficiant davantage aux bailleurs de fonds qu'aux riziculteurs. À un second niveau, l'enseignement qu'en tire l'anthropologue est double. Il constate d'abord qu'aucune opération de développement ne



peut être pensée sans qu'y soient incluses les logiques des personnes qui doivent la mettre en œuvre ; or ces logiques d'appropriation, de détournement vers des objectifs autres que ceux des concepteurs – emmêlent l'économique, la parenté, le sacré et le pouvoir ; elles possèdent une rationalité qui n'est pas celle des développeurs mais guide une ambition de transformation sociale et de modernité. Il s'interroge ensuite sur ce que peut apporter l'anthropologie dans ce qui semble être une incompréhension insurmontable. Jean-Pierre Dozon suggère qu'elle doit être repensée comme partie prenante des actions nouées dans le cadre du projet, qu'elle doit mettre au jour ces actions et leurs implications, et que celui qui « incarne » l'anthropologie pourrait tenter de jouer « le rôle de négociateur, médiateur, bref de tiers entre développeurs et développés, et assume[r] ainsi jusqu'au bout les impératifs de l'action tout en n'étant pas entièrement du côté de ceux qui l'emploient ? » (p. 104). Mais le point d'interrogation qui clôt cette proposition laisse planer un sérieux doute quant à la possibilité de tenir dans la réalité une position aussi contradictoire.

L'important, ici, est la manière dont est traitée la notion de rationalité. En termes provocants, on pourrait écrire que Jean-Pierre Dozon oppose la rationalité des paysans, et plus généralement des Africains, à l'irrationalité des développeurs occidentaux. En fait, des deux côtés existent des rationalités qui ne se correspondent pas exactement, en dépit des échanges qu'ont provoqués la situation coloniale et les relations postcoloniales. Mais surtout, ces études soulignent une fois encore les capacités d'adaptation, d'appropriation et de changement, donc d'innovation des sociétés africaines. Et cette réaffirmation, convergeant avec bien d'autres travaux anthropologiques et sociologiques, implique le pouvoir et le droit des Africains à inventer leur modernité, droit et pouvoir encore trop fréquemment niés<sup>1</sup>. Cette quête d'une modernité originale se voit aussi bien dans

le « baroque » (p. VI) des réactions aux maladies et aux épidémies (notamment du sida) que dans les médiations entre ancien et nouveau opérées par les prophètes du XX<sup>e</sup> siècle. Ceux-ci sont indiscutablement les porte-parole d'un désir de modernité mais ne cessent pas pour autant de la questionner parce qu'elle n'advient jamais comme le souhaiteraient ceux qui y aspirent<sup>2</sup>.

Au terme de ce parcours, face au constat désolant que la supposée altérité africaine mise en scène par la colonisation a toujours cours, y compris aux plus hauts niveaux de l'État français – en dépit (ou peut-être par suite) de l'effritement de ce que Jean-Pierre Dozon appelle l'État franco-africain –, face à la reconstitution de l'Afrique en « ailleurs inquiétant » (p. 157) à l'occasion de la pandémie du sida<sup>3</sup>, l'anthropologie peut, et doit toujours, proposer une image différente de l'Afrique. Au lieu de s'en tenir à l'idée que les sociétés africaines sont « autres » parce qu'elles sont engluées dans leurs traditions, parce que « l'homme africain n'est pas assez entré dans l'histoire », parce qu'absent de cette histoire-là il ne peut agir rationnellement et donc ne peut atteindre à LA modernité, elle doit contribuer à faire reconnaître la diversité, l'hétérogénéité et la conflictualité des sociétés africaines, identiques en cela à toutes les autres sociétés humaines, pour montrer que le jeu des contradictions sociales, construites par une histoire particulière

1. Ne serait-ce que dans le discours prononcé à Dakar par Nicolas Sarkozy, le 26 juillet 2007, et la revendication de son bien-fondé par Henri Guaino, dans *Le Monde* des 27-28 juillet 2008.

2. Ainsi William Wade Harris, au début du siècle passé, apparaît-il comme l'annonciateur d'une « modernité enchantée », quand Gbahié Koudou Jeannot, au milieu des années 1980, tire les conséquences d'une modernité qui n'a pas tenu ses promesses en condamnant, comme toujours, le culte des fétiches mais pour s'éloigner des héritages européens et prôner un néo-traditionalisme.

3. « [La] pandémie du sida semble jouer le rôle d'une accablante ordalie comme si, à travers elle, l'Afrique paraissait "avouer" tout ce contre quoi l'exportation du "progrès" n'avait jamais cessé de se heurter » (p. 161).

ayant provoqué d'immenses changements dans les rapports sociaux et les représentations, permet des stratégies – d'appropriation, de détournement, de mélange et d'invention – qui élaborent des modernités originales : ambiguës et contradictoires à l'instar de toutes les modernités contemporaines, fondées sur des rationalités que leur autochtonie n'affaiblit nullement. Cette prise de position anthropologique, dès lors, ne peut plus être cantonnée à l'Afrique ; elle implique également une nouvelle appréhension de l'Occident, dont l'aujourd'hui ne s'est pas construit logiquement, régulièrement au fil d'une marche continue vers la rationalisation mais a évolué de manière tout aussi « baroque » pour produire des sociétés aux équilibres variables de rationalité et d'irrationalité. C'est d'une certaine manière le message que les prophètes ivoiriens ont envoyé et continuent d'envoyer à

leur colonisateurs et ex-colonisateurs car, pour Jean-Pierre Dozon : « les prophétismes africains ont représenté une forme de modernité venant bousculer cette posture autoréférentielle faisant de l'Occident le seul lieu où la modernité était véritablement pensable [...]. [La] modernité que ces prophétismes ont très précocement incarnée était une forme singulièrement problématique, fort peu conforme aux grands récits suivant lesquels le destin de l'Occident, et donc du monde, s'accomplissait inéluctablement au travers de toujours plus de rationalités et de progrès » (p. 248). Ainsi, c'est peut-être la pertinence même des notions de rationalité et d'irrationalité qu'il conviendrait de remettre en question.

Denis-Constant Martin

***Beyond Words. Discourse and Critical Agency in Africa***  
Chicago-London, University of Chicago Press, 2007, 171 p., index, fig.

LES ANTHROPOLOGUES de toutes obédiences n'en finissent pas de chasser les démons qui hantent ce que Mudimbe appelait la « bibliothèque coloniale ». Au risque de la vraisemblance, celle-ci traite les peuples comme s'ils n'avaient pas accédé à l'historicité, au quant-à-soi, à la capacité de critiquer et d'agir.

Andrew Apter poursuit l'exorcisme du point de vue de la philosophie du langage de John Austin et de la philosophie pragmatique. Il l'applique à un corpus constitué par les performances rituelles dans plusieurs sociétés africaines. En introduction et dans le premier chapitre de son livre, il commence par effacer l'ardoise des controverses suscitées par la quête d'une sagesse et d'une philosophie africaine autour des ouvrages de Placide Tempels, Marcel Griaule, Paulin Hountondji et Valentin Mudimbe. Avec Hountondji, il pose qu'il n'y a de philosophie que critique et réflexive. Dans la foulée, il postule qu'il existe des traditions critiques vernaculaires en Afrique. Son objectif, écrit-il (p. 2), est de récupérer le « discours critique » dans diverses « traditions » africaines sans tomber dans les pièges de l'ethnophilosophie qui essentialise l'altérité ou de la « bibliothèque coloniale » qui ne donne jamais la parole à l'autre et ne le considère comme sujet ni de son discours ni de son action.

La faculté d'agir (*agency*) est définie (p. 3) comme le pouvoir de mener à bien une action socialement efficace. Elle mobilise pouvoir et autorité. Elle se manifeste dans le langage, dans ses formes grammaticales et sa capacité performative. Elle produit un « discours », c'est-à-dire l'agencement d'une capacité critique et d'une faculté d'agir et de parler. Tous les chapitres suivants sauf un se signalent par la reprise de corpus déjà publiés par d'autres auteurs.

Seul le chapitre IV, concernant les Yoruba, procède des enquêtes de terrain menées par Apter. Celui-ci relit donc les autres corpus entre les lignes et y débusque la capacité critique à agir telle qu'il l'a définie. Il s'agit des louanges adressées aux chefs chez les Bantous méridionaux (Tswana, Zulu et Xhosa) ; des rituels de rébellion et d'insultes des Nowala revisités par plusieurs anthropologues depuis Max Gluckman ; des relations à plaisanterie ; des cultes yoruba dont les chants, les poésies et les obscénités expriment des positions politiques.

Le chapitre V est consacré à l'œuvre contestée de Marcel Griaule qui constitue un défi et un test pour le cadre analytique de l'auteur. Libérée de l'idéologie des contenus figés dans l'éternité de la tradition, et restituée à son contexte politique et social, la « parole claire » des Dogon, montre Apter, forme le socle d'une prise de parole et d'une action critiques, à l'insu de Griaule comme de ses détracteurs.

Dans le sixième et dernier chapitre, Andrew Apter pousse son avantage afin de conclure sur une note optimiste. Certes, de Michel Leiris à Valentin Mudimbe, en passant par Jean-Loup Amselle, Jean Jamin, les Comaroff et d'autres, nombreux sont les anthropologues qui rendent manifeste l'invention coloniale de l'Afrique « coutumière » et de sa gnose et laissent à penser que l'historicité des sociétés africaines est enfouie, sans espoir de retour, sous les décombres de la colonie. La cause de l'anthropologie est-elle perdue pour autant ? Non, répond Andrew Apter, dans la mesure où le palimpseste africain nous livre plusieurs textes superposés, et que les sous-textes, comme il a voulu le montrer, restent en partie lisibles. Il serait donc possible de faire la critique du texte colonial au prix du

déchiffrement des écritures superposées. L'anthropologie critique a donc encore un bel avenir devant elle.

L'argument de Andrew Apter n'est pas entièrement nouveau. Jan Vansina l'avait déjà mis en œuvre dans l'approche de la « tradition » qu'il avait développée à l'endroit des peuples bantouphones de la forêt équatoriale. Il n'est pas entièrement nouveau, mais, dans le cadre développé par Apter, inspiré des théories de l'action, de la critique et du langage, il est convaincant et salutaire, tant pour l'africanisme que pour l'anthropologie. Il est concis et rondement mené. Il se lit aisément. Il administre une cure de jouvence à des textes souvent cités et analysés.

Cela dit, la théorie de l'*agency* fondée sur la philosophie analytique et pragmatique étaye l'action sur les seuls énoncés et les connaissances verbalisées. Cet impérialisme du verbe me laisse de plus en plus perplexe : les acteurs sont-ils de purs cerveaux parlants ? N'ont-ils pas un corps ? Leur action n'est-elle pas médiatisée à titre essentiel, y compris et surtout dans les rituels, par des connaissances non verbalisées, des mouvements corporels et des matérialités pleinement humanisées qui sont bien plus et bien autre chose que la doublure des mots ?

Jean-Pierre Warnier

## AMÉRIQUES

**Danièle Dehouve**  
***Offrandes et sacrifice en Mésoamérique***  
 Paris, Riveneuve éd., 2007, 261 p., bibl., ill.

DANIÈLE DEHOUE engage son analyse de l'activité rituelle du monde mésoaméricain en critiquant la distinction entre offrande et sacrifice. Elle affirme en effet que « c'est le même type d'acte rituel qui est désigné tantôt comme sacrifice et tantôt comme offrande, car il comprend conjointement ces deux aspects » (p. 6). En le désignant par les termes « dépôt rituel » ou « cérémoniel », il s'agit alors de présenter cet acte rituel « comme une pratique majeure [...] des Amérindiens [...] appartenant à [la] Mésoamérique ». Afin d'expliquer la signification de ces dépôts, judicieusement distingués des *tlaquimilolli*, les « paquets sacrés » (pp. 26-27), la première partie du livre étudie des cérémonies tlapanèques (État du Guerrero) contemporaines. S'appuyant sur une longue expérience de terrain, l'auteure présente ce que l'on nomme parfois les « offrandes comptées », composées essentiellement d'éléments végétaux, adressées à de multiples entités telles que la Terre, le Feu, les morts, ou à certains animaux, selon une géographie et un calendrier sacrés. Une description intensive des différentes étapes rituelles, relatée avec force détails, et la présence de très belles photographies permettent de bien saisir la complexité de ces rites mis en œuvre pour des finalités diverses. Se constitue donc progressivement un véritable objet dont le

caractère éminemment « polysémique » exige d'explorer plusieurs pistes herméneutiques.

Une des propositions les plus intéressantes consiste alors à déceler que ces dépôts figurent une table et une chaise et évoquent, par là même, l'idée d'une invitation adressée à des entités naturelles (Feu, Terre, etc.). En ce sens, le dépôt rituel ne se réduit pas à un don fait à ces entités, mais représente une véritable mise en scène d'une relation de commensalité s'établissant avec elles. Une fois dégagée cette structure générale, Danièle Dehouve montre qu'outre l'invitation et le don – de nourriture – qu'il représente, le dépôt fonctionne également comme une prière. Le chapitre III, « La prière orale et matérielle », explique ainsi de manière tout à fait convaincante comment les éléments du dépôt cérémoniel participent, au même titre que les paroles rituelles, à un même ensemble signifiant. Il existe en effet un parallélisme entre certaines structures du discours – comme l'énumération ou la métaphore, par exemple – et la composition matérielle des dépôts. On retrouve là un thème qu'avait développé Roger Bastide et que Carlo Severi a lui-même amplement étudié. Enfin, outre le don et la prière, on peut mentionner, sans retracer le détail des analyses, deux autres significations assignées au dépôt, qui peut aussi être

envisagé comme le support de processus d'identification des humains aux entités qu'ils sollicitent, ou encore comme une recreation symbolique du cosmos.

Une fois présentées ces différentes interprétations rendant compte de la polysémie des rites tlapanèques, l'auteur cherche à déterminer si ce modèle peut s'appliquer à d'autres dépôts rituels mésoaméricains. L'analyse porte alors sur les dépôts préhispaniques découverts au *Templo Mayor*, ainsi que sur des données ethnographiques concernant la *Huasteca* et les zones cora et huicholes. La démonstration est particulièrement stimulante, notamment lorsqu'elle met en relation des données ethnographiques avec les sources ethnohistoriques telles que des codex. En mettant au jour des homologues de structures entre les pratiques contemporaines et des représentations passées, elle offre en effet d'utiles clés de lecture pour interpréter certains codes iconiques précolombiens. On comprend alors tout ce qui sépare la méthode suivie dans ce livre de la démarche de l'histoire des religions qui fonctionne trop souvent par simples regroupements thématiques menés à partir d'un corpus textuel. Dans la mesure où elle n'inverse pas l'ordre de la découverte et laisse les faits, si l'on peut dire, parler d'eux-mêmes avant d'entamer un dialogue avec le passé, la méthode mise en œuvre par Danièle Dehouve a le mérite d'engager une réflexion sur un objet constitué par une observation intensive. Or, c'est précisément grâce à cette observation que peut s'engager la périlleuse remontée dans le temps. Ainsi organisée, cette exploration du passé, qui ne vise nullement à rechercher de simples ressemblances formelles, administre souvent une preuve supplémentaire validant la valeur des hypothèses formulées dans la synchronie.

Cette étude rigoureuse et méthodique ouvre donc des pistes fécondes pour l'interprétation de l'activité rituelle méso-américaine. On peut cependant se demander

dans quelle mesure l'angle d'approche consistant à faire porter l'attention sur la question des offrandes ne conduit pas à limiter l'importance de l'opération sacrificielle (« le sacrifice doit être considéré comme un simple épisode du rite dont il fait partie – le dépôt », p. 10). Sans doute parce qu'il s'agit de faire contrepoids à des textes classiques sur le sacrifice (Duverger ou Graulich sont notamment cités), on a parfois l'impression que la spécificité de l'opération sacrificielle est quelque peu gommée. Or, tout porte à croire que le sacrifice constitue un moment central dans la ritualité indienne, irréductible à la logique, fût-elle polysémique, du dépôt. Il n'y a certes pas de sacrifice sans offrande, qui constitue à la fois un cadre et un message ; mais, symétriquement, l'offrande sans le sacrifice semble n'être que lettre morte tant que la destruction d'un être n'active, en quelque sorte, une composition. Pour expliquer cette efficacité propre liée au moment de l'immolation, on pourrait suggérer que l'activité rituelle est non seulement polysémique, mais comporte également des processus contradictoires. Ainsi, la purification souvent associée à l'opération sacrificielle semble s'opposer à l'oblation, étant évident que l'expulsion des agents pathogènes présents dans le corps humain ne relève pas de la logique du don. Dans cette perspective, le sacrifice ne constitue-t-il pas précisément l'opération capable de concilier des actions diverses, voire antagonistes (nourrir, recevoir de l'énergie, se purifier, etc.), en mettant en contact différents canaux de communication et en scellant en quelque sorte un contrat entre les humains et les entités naturelles. L'étude de la complexité sémantique des dépôts pourrait donc s'accompagner d'une réflexion sur la pluralité des effets que produit l'opération sacrificielle, malgré son caractère apparemment stéréotypé.

Perig Pitrou

Mataliwa Kulijaman & Éliane Camargo

***Kaptëlo. L'origine du ciel de case  
et du roseau à flèche chez les Wayana (Guyanes)***

Cayenne, GADEPAM / Paris, Éd. du CTHS, 2007, 111 p., bibl., lexique, ill.

313

CE PETIT LIVRE se présente comme le « texte fondateur de la littérature wayana ». Son auteur, Mataliwa Kulijaman, Wayana d'Antécume Pata (Guyane française), avait pris en note deux histoires que lui avait transmises son père, Kuliyaman. Lorsqu'il rencontra la linguiste Éliane Camargo, il fut décidé de réaliser, à partir de ces notes manuscrites, un livre bilingue wayana-français qui puisse s'adresser à un large public.

Le centre de gravité de *Kaptëlo* est donc constitué de la transcription et de la traduction française des deux récits traditionnels wayana narrant la manière dont les humains héritèrent des ciels de case originellement confectionnés par l'Ancien Tilëpanasi, ainsi que du roseau à flèche qui appartenait jadis à l'anaconda. À ce noyau s'ajoutent quelques éléments de présentation, des commentaires sur les techniques de confection et sur la commercialisation de l'artisanat wayana, une revendication de propriété intellectuelle, un catalogue des figures des ciels de case et un lexique ; l'ensemble bénéficie d'une abondante iconographie de très bonne qualité, composée à parts égales de dessins et de photographies.

Les ciels de case wayana (*maluwana*) sont des plateaux circulaires en bois sur lesquels sont gravées puis peintes une série de figures zoomorphes disposées symétriquement autour du centre. Les figures traditionnelles représentaient des chenilles et des êtres aquatiques, considérés comme des entités pathogènes, mais peu à peu de nouveaux animaux ont été intégrés à ce répertoire ; l'aspect général de l'iconographie fait irrésistiblement penser au répertoire de motifs de vannerie omniprésent dans la région. Ces artefacts ornaient le faite d'une case commune qui abritait

les grands rituels collectifs wayana, en particulier les cérémonies d'initiation.

Le style des récits d'origine (que l'ensemble du livre se garde de qualifier de « mythiques ») reste profondément marqué par l'oralité, son mode de transmission traditionnel jusqu'aux prises de notes de Mataliwa Kulijaman. De manière caractéristique, la préface des récits, isolée du reste du texte par une typographie spécifique, délègue l'autorité de la narration au père du scripteur puis, en amont, aux Anciens en général. On repère également au fil du texte une rupture de cadre durant laquelle l'auteur « se pose une question à laquelle il n'avait pas songé » au cours des précédentes récitations ; une note nous indique que ce genre d'interventions est courant lors des narrations orales et qu'il se retrouve ici, de manière inattendue, transposé au sein d'une transcription textuelle. Ce style oral conservé par le texte écrit pose toutes sortes de problèmes au traducteur qui essaie de rester le plus littéral possible (il doit trouver des solutions pour transposer les usages cataphoriques des pronoms personnels ou élaborer une concordance des temps souvent implicite dans le texte à traduire).

On ne manquera toutefois pas de remarquer une innovation culturelle intéressante rendue possible par l'usage de l'écriture : le titre du livre, *Kaptëlo*, est non seulement un néologisme sémantiquement complexe inventé par Mataliwa Kulijaman, mais ce dernier le sature également d'un symbolisme scripturaire en utilisant la technique de l'acrostiche où chacune des lettres du mot est aussi l'initiale d'un autre mot. C'est pour cela que *Kaptëlo* peut aussi bien être traduit par « la terre faiseuse de choses » que par « Ciel – Couvercle – Flèche

COMPTES RENDUS

Amériques



– Tîlëpanasi – Anaconda – Terre – En dessous », expression télégraphique qui synthétise le contenu de cet ouvrage bienvenu, premier jalon d'une littérature proprement

wayana dont nous attendons la suite avec curiosité.

Pierre Déléage

---

**Marie Meudec**  
**Le Kout poud : maladie, vodou et gestion des conflits en Haïti**  
 Préface de Jean-Marie Théodat  
 Paris, L'Harmattan, 2007, 142 p., bibl. (« L'Autre Caraïbe »).

**L**E *KOUT POU*D (litt. : « coup de poudre ») est un motif souvent invoqué en Haïti pour rendre compte d'affections ou d'états physiques morbides extrêmement variés. Comment, par exemple, lier l'éléphantiasis, le sida, l'asthme ou encore l'acné ? Les Haïtiens le font aisément, et ils recourent pour cela à une observation simple : ce qui est lent ou au contraire très prompt à apparaître et qui ne cède pas devant des remèdes de bon sens ne peut avoir qu'une origine suspecte. Partant de ce constat et s'appuyant sur une recherche de terrain, cette étude parcourt ainsi en cinq chapitres – étiologie, thérapeutique, aspects socioculturels, sorcellerie, gestion des conflits – un volet étrangement méconnu de l'anthropologie médicale créole.

À l'annonce du titre de cet ouvrage, on pense bien sûr tout de suite aux « empoisonneurs » de Pierre Pluchon<sup>1</sup>. Pourtant, il ne s'agit pas ici d'empoisonnements politiques, mais plutôt de petites bassesses humaines, de règlements de compte, de jalousies mal digérées. À l'origine du « coup de poudre » ne ressort en effet rien de très grand : l'association d'un commanditaire (*malfèktè*) et d'un sorcier (*oungan* « servant des deux mains » ou *bokò* « patenté »). Les corps biologique et social sont ici abordés avec l'hypothèse que la maladie serait un « révélateur immédiat de l'ordre social » (p. 14). Pourtant, et c'est là une contradiction théorique avec ce qui vient d'être dit,

l'auteure se refuse à établir un lien entre la « situation sanitaire et sociopolitique du pays avec les représentations culturelles à l'œuvre dans ce pays » (p. 14). Elle entend en tout cas s'éloigner des explications culturalistes et porter son regard sur des « domaines plus largement politiques ou économiques » (p. 15).

Passant brièvement, au chapitre I (« Explication et représentation de la maladie »), sur une source africaine supposée du modèle explicatif auquel renverrait le *kout poud* haïtien, Marie Meudec n'aborde pas l'éventualité d'une généalogie européenne de ce mal. Si elle situe bien l'origine de la conception populaire haïtienne du corps dans la « médecine européenne des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles » (p. 21), elle ne revient pas assez sur ces fondamentaux, ce qui manque un peu à l'analyse. Dans le chapitre II (« Le *kout poud* et la thérapie »), l'auteure montre bien en revanche comment se fait le parcours thérapeutique, entre prédiagnostic de l'entourage, premiers remèdes domestiques et orientation vers un thérapeute (*doktè fey*, « médecin », ou *oungan*). Elle rappelle à cette occasion l'observation d'un groupe

1. Cf. Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers, empoisonneurs : de Saint-Domingue à Haïti*, Paris, Karthala, 1987.

de chercheurs haïtiens<sup>2</sup> selon laquelle le « recours à la médecine traditionnelle est le fait de toutes les classes sociales en Haïti [même si cette] tendance [est] beaucoup plus manifeste chez ceux qu'ils appellent les "démunis à prédominance analphabète" » (p. 40). Marie Meudec avance l'idée que les « échanges de savoirs et de malades entre thérapeutes [seraient] quasi inexistantes », car les « enjeux de pouvoirs surnaturels sont trop importants » (p. 44)<sup>3</sup>. Elle décrit aussi très utilement (p. 50) les différentes étapes de la récolte des « feuilles » nécessaires aux soins des *doktè* du même nom (*doktè fey* signifie « docteur-feuilles »), ainsi que les types de préparations allant du simple *té* aux invocations de livres de magie. S'ensuit une discussion des termes « tradipraticien » et « tradithérapeute » au bénéfice de celui de « guérisseur », car, pour Marie Meudec, il n'y aurait pas de tradition unifiée capable de justifier les deux premières appellations.

Au chapitre III (« Aspects socioculturels et religieux »), est défendue l'idée que la « limite entre savoirs et pratiques religieux et/ou médicaux ne peut être fixée de façon arbitraire et lorsqu'une frontière existe, c'est dans un souci de catégorisation [...]. Entre religion et médecine, la frontière est fluide, mobile » (p. 65). Le chapitre IV (« Magie et sorcellerie ») entre dans certains détails de la pratique sorcière, comme la définition de la substance servant de support au mal : une poudre, nous dit-on, « qui se compose d'ingrédients divers : poudres animales, végétales, plantes entières broyées ou extraits issus de la sève par exemple – et médicaments pharmaceutiques en poudre » (p. 84). « Plus qu'un simple objet servant de base matérielle à des pratiques magico-thérapeutiques, la poudre est un objet hybride, un "faitiche" », écrit Marie Meudec (p. 85), se référant à Bruno Latour<sup>4</sup>. Son mode de transmission obéirait à la « loi de contiguïté » définie par Frazer, renvoyant « au concept de maladie contagieuse » (p. 86). Par ailleurs, et c'est particulièrement intéressant, Marie Meudec insiste sur le fait que la « poudre utilisée n'est pas systématiquement appelée "poison" – on peut penser

qu'elle n'est peut-être pas toujours toxique en elle-même » (p. 86). L'agent véritable, c'est la « force » : « champ d'expression de forces immatérielles » (p. 20), le corps évolue de façon permanente dans un espace de « jeux ». Il n'est donc pas étonnant que ce soit précisément « de l'intimité, de la "quotidienneté partagée", que naissent des conflits sociaux, dont certains se déroulent sur le registre de la sorcellerie » (p. 90).

Rédigé pour l'obtention d'un DEA en anthropologie de la santé à Aix-en-Provence, ce texte fut « volontairement [laissé] en l'état, c'est-à-dire tel qu'il fut rédigé à la fin 2004 » (p. 11). Ce choix, défendable et même courageux de la part de l'auteure, est moins compréhensible de la part de l'éditeur qui aurait pu corriger au passage certains faux amis (« chair » et non pas « viande » pour *vyann* ; « infusion » ou « décoction » plutôt que « thé », pour *té* ; enfin *voye kò deyò* ne signifie sans doute pas « envoyer le corps au dehors » [p. 32]), ou rendre son nom original à la figure majeure du paysage intellectuel haïtien que fut Dantès Bellegarde. Quelques précisions utiles manquent également au lecteur rendu curieux par un beau travail de terrain, telle la référence du colloque *Santé en Haïti* évoqué page 60. Au-delà de ces bémols qui ne touchent pas la qualité du travail de l'auteure, cet essai tout à fait pertinent sur un objet légitime de curiosité, mais aussi de réflexion théorique, ne trahit pas sa promesse initiale : être une « porte d'entrée à la compréhension de plusieurs aspects de la vie quotidienne en Haïti » (p. 13).

Natacha Giafferi-Dombre

2. Calixte Clérisme, J. R. Antoine & J. Lyberal, eds, *Étude sur la situation de la médecine traditionnelle en Haïti. Rapport final*, Port-au-Prince, Organisation panaméricaine de la santé – Organisation mondiale de la santé, 2003.

3. L'auteure cite ici B. Taverne, *Les Risques de contamination domestique de la population de Guyane par le mercure métallique et ses dérivés. Rapport final*, Orstom et RNSP, 1997 : 45.

4. Cf. *Petite Réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996.

## ASIE

**Mikael Gravers, ed.**  
***Exploring Ethnic Diversity in Burma***  
 Copenhagen, NIAS Press, 2007, 283 p. (« NIAS Studies in Asian Topic » 39).

CE RECUEIL d'articles a pour origine la Conférence des études birmanes qui se tint à Göteborg en 2002 et réunit plusieurs contributions de l'atelier intitulé « Ethnic diversity ». Les organisateurs de la conférence avaient alors clairement souhaité faire appel, dans un souci d'ouverture, non seulement aux universitaires et chercheurs indépendants mais aussi aux acteurs politiques, militants et autres représentants d'ONG. Les neuf contributions de l'ouvrage témoignent de cette diversité ; diversité par l'origine et les parcours des contributeurs qui, pour certains, ont une longue expérience auprès des populations dont ils rendent compte (expérience vécue de l'intérieur même, en l'occurrence pour Lian H. Sakhong, dont l'article porte sur la conversion au christianisme chez les Chin, groupe dont il est lui-même issu et un des membres politiques actifs).

Au titre général de l'ouvrage manque un sous-titre qui expliciterait d'emblée que l'exploration de la diversité ethnique, en Birmanie, se fait au regard de la relation avec l'État, relation entre l'ethnicité (l'identification ethnique et parfois aussi religieuse) et le politique. Car le problème dominant est celui des conflits et luttes armées entre différentes populations, ou groupes ethniques, dans leurs revendications de droits ou de reconnaissances

culturelles, territoriales, politiques, etc., et le pouvoir central depuis l'indépendance du pays (1947). Ces conflits ne sont que le prolongement d'un processus amorcé essentiellement durant la colonisation britannique.

Sur le choix du thème même de l'ethnicité et des groupes ethniques, qui pourrait laisser sceptique pour la simple raison qu'il n'existe pas de groupes ethniques mais qu'il s'agit de constructions, Mikael Gravers explique, en introduction, que l'on ne peut négliger cette question sous couvert d'un travail scientifique, ou sous prétexte que souvent imaginée et pensée, elle a une signification émotionnelle très forte (allant fréquemment de pair avec l'usage de la violence) et qu'aujourd'hui elle concerne de nombreux groupes : « nonetheless, however recent may be self-conscious constructions of ethnicity (and "nation"), and whatever the part played by the colonial and post-colonial history and politics, it is a fact that now ethnicity matters to many groups » (p. 8). Par ailleurs, l'auteur défend une vision de l'ethnicité, comme « partie d'une cosmologie moderniste » qui englobe à la fois le passé et le présent, ainsi que les imaginations utopiques et primordiales (p. 2). Selon lui, l'« ethnicité et le nationalisme dominant les modèles cosmologiques modernes de l'État comme la Birmanie,

parce qu'ils intègrent des narrations et identités individuelles et collectives et organisent l'espace social et géographique », (p. 3, ma traduction).

Pourquoi l'ethnicité a-t-elle acquis une telle importance en Birmanie et dans les politiques postcoloniales s'interroge Mikael Gravers ? L'auteur rappelle que « l'ethnification » est le produit du colonialisme (intéressante présentation d'un modèle systémique de l'État précolonial), avec notamment sa politique des *excluded areas* impliquant une administration différente selon les groupes concernés. Mais c'est aussi, et surtout, une manière de penser le groupe et les autres, en « races » distinctes aux caractéristiques établies, manière fortement enracinée qu'illustre un événement fondateur : la Conférence de Pandlong en 1947. En réunissant les principaux groupes, elle a également révélé un « esprit de Pandlong ». En 2001, une nouvelle conférence de ce type, organisée par des leaders réfugiés à l'étranger, a dévoilé de nouvelles stratégies, évolution soulignée par Mikael Gravers. La question des classifications et des dénominations des populations concernées ainsi que des représentations apparaît « naturellement » dans la plupart des articles, comme le note Mikael Gravers toujours dans l'introduction. Ainsi, à propos de la catégorie « kachin », Mandy Sadan souligne cette contradiction dans laquelle se trouvent les leaders kachin actuels et plus anciens, à savoir, que le terme n'étant pas, à l'origine, un autonyme, il ne couvre pas l'ensemble des populations qui pourraient se réclamer de cette appellation. Pourtant il s'est imposé historiquement et permet de donner la visibilité dont les Kachin ont besoin dans leur reconnaissance politique et identitaire.

Derrière chaque ethnonyme, c'est bien une grande diversité dans son développement historique que mettent d'abord en avant certains articles (par exemple celui de Mikael Gravers sur les Karens bouddhistes et chrétiens, celui de Takitani Michio sur les différents types de Shans. Plusieurs contributions montrent bien que, pour

prétendre à une légitimité dans la revendication d'une reconnaissance ou d'une quelconque autonomie politique, il faut présenter un ensemble homogène, cohérent, géographiquement, socialement et politiquement. Ce problème est soulevé dans le pays même, à propos des Kachins (Mandy Sadan) et avec l'exemple des Chins (Lian Sakhong), mais aussi celui des réfugiés karenni (Sandra Dudley). Ce problème de l'ensemble homogène, produit de la colonisation, est remis en cause partout, car non viable et source de conflits internes. Plusieurs articles pointent la difficulté des leaders politiques et autres représentants, à penser la diversité au sein même de ces groupes (Mandy Sadan, Ashley South, etc.). Une des thèses principales de l'ouvrage est de montrer que cette situation « d'ethnification » induit nécessairement une réification, une cristallisation des groupes concernés (observée par Chit Hlaing Lehman, par exemple, ou par Mandy Sadan qui constate la mise sous silence du polyglotisme, fait de culture remarquable parmi les populations « kachin ». Takitani Michio utilise les concepts de « birmanisation », de « shanisation » – qui dans le dernier cas ne constitue pas l'assimilation progressive des populations des collines à leurs voisins shan mais plutôt un phénomène de dynamique culturelle de préservation et revitalisation de leur culture avec la formation d'une identité collective sous l'effet de la politique de « birmanisation »).

Les références aux textes classiques et aux théories de l'ethnicité (Barth, Anderson, Smith, Gellner) sont fréquentes, et sans doute pour répondre au souhait de l'éditeur, elles s'accompagnent de données issues de terrains. La majorité des articles prennent en compte la nécessaire dimension diachronique, partant souvent d'une situation coloniale, voire précoloniale, pour mieux présenter des données plus récentes, du début des années 2000, et poser les problématiques rencontrées par les différents acteurs sociaux, signe que la question est toujours d'actualité et souvent en des termes tragiques (destruction d'églises, de

mosquées, mouvement de réfugiés vers la Thaïlande, etc.). L'actualisation de données permet ainsi de mesurer l'évolution des revendications, discours identitaires et combats politiques (par exemple chez les Karen, Kayah, mais aussi chez les Môn et Kachin).

Plusieurs articles font état de l'application, depuis 1962 et après 1988, de la « politique culturelle » de la junte et montrent que la culture, en Birmanie, est une expression du politique. Après les cessez-le-feu des années 1990, les militaires au pouvoir ont autorisé la création de comités linguistiques, littéraires et culturels, permettant, entre autres, l'enseignement en môn. Les activités culturelles prennent alors une connotation largement politique dans la sphère publique (comme le note Mandy Sadan chez les Kachin, phénomène observé aussi chez les Arakanais). Elles soulèvent à nouveau un problème d'ethnification réifiante, avec des débats, surtout autour de la langue et d'éléments de la culture matérielle comme marqueurs ethniques, qui reproduisent ainsi le modèle colonial, et débouchent sur des sous-divisions incessantes de groupes. Dans son article, Takitani Michio montre également que ces comités souvent issus d'anciennes associations, agissent pour « maintenir » et préserver leur culture et leur langue qui se trouvent ainsi réifiées ou cristallisées. Dès lors cette évolution empêche de penser et vivre la diversité dans des processus comme ceux décrits autrefois par Edmund Leach, à propos des Kachins devenus Shans. Ces comités ont à cœur de maintenir la langue et la religion, la tradition écrite étant une composante essentielle de leur culture, ce qui se vérifie chez d'autres populations bouddhistes. L'article de Ashley South souligne une certaine ambivalence dans l'application de cette politique culturelle de la junte au niveau local, notamment à propos des musées. Créés pour diffuser une idée birmane de la nation et de ses minorités, ils sont, pourtant, des lieux d'expression de ces « minorités », du moins un espace « d'examen de l'histoire et de la culture de celles-ci ». Mais là aussi se

manifeste la difficulté à fonctionner avec des opinions diverses et une tendance à l'homogénéisation. La réflexion sur cette politique culturelle et ses conséquences au niveau local mérite d'être poursuivie et approfondie.

L'article de Mandy Sadan apparaît comme le plus solide et complet dans ses propositions. L'auteure explore la catégorie « Kachin », la construction de cette notion, et surtout d'une dénomination datant de l'époque coloniale, en même temps que s'apprend et se digère la notion de « race » (groupe ethnique aujourd'hui), chez les intéressés eux-mêmes. Car la difficulté, pour les élites kachin, est à la fois de déconstruire la catégorie ethnique kachin issue de l'époque coloniale, et de faire reconnaître une réelle altérité kachin (par rapport aux Birmans) ainsi qu'une diversité au sein d'un modèle « kachin ». Le chercheur est lui-même confronté à cette situation contradictoire puisqu'il doit manipuler et déconstruire ce type de notion et d'appellation tout en ayant conscience de l'importance, au niveau politique, de l'implication de ce type de réflexion pour les personnes qui négocient avec le pouvoir central. Et l'usage est à ce point rentré dans les mœurs qu'il est impossible de ne pas utiliser ces catégories ethniques, même en en prenant toutes les précautions épistémologiques nécessaires. Pour l'auteure, il importe de « décoloniser », tant du point de vue historique qu'épistémologique, la compréhension que l'on a de la diversité ethnique en Birmanie, pour dépasser les structures issues du modèle colonial (p. 36) : sortir de la réification induite par la catégorie, tout en affirmant une appartenance pour différenciation politique. Pour cela, Mandy Sadan utilise des matériaux recueillis localement, issus de la tradition orale et des rituels. À partir de ce corpus de choix, l'auteure montre qu'un système socioritual et un modèle cognitif cohérent de l'espace/place (cf. Karin Dean et sa notion « d'espace social ») existent dans un domaine connu sous le terme de « Kachin », et que la complexité de leur formulation

oblige à utiliser de façon privilégiée le terme « ethnique ». En outre, cette méthodologie vise à démontrer les « frontières cognitives » et montrer qu'il fonctionne comme un modèle cosmologique valable (cf. ce que suggère par ailleurs Mikael Gravers, p. 38).

Cette approche qui dépasse les catégories ethniques réifiantes pour travailler sur « un espace rituel » commun, rejoint celle proposée par Karin Dean qui explore comment les Kachin définissent aujourd'hui leur espace « symbolique ». Si l'espace kachin se trouve là où il y a des villages et des églises, l'auteure considère, cependant, que le système de parenté et des lignages constitue la base (« underlying foundation ») du présent espace social kachin et de nombreuses relations sociales entre Kachin. Des règles de parenté mais aussi de résidence, de commerce et de mariage, définissent un domaine kachin qui dépasse les frontières nationales. Bien que l'auteure définisse « l'espace social » dans les dernières lignes de son article, sa position théorique n'est cependant en rien originale, pour qui a été formé à l'École française de sociologie ou, du moins, connaît le travail de Georges Condominas (réédité en 2007), et l'on ne peut que souhaiter que cette notion soit effectivement appliquée comme support de réflexion et outil de travail sur ces questions d'ethnicité.

Sur la forme de l'ouvrage, une relecture supplémentaire aurait évité de nombreuses « coquilles », notamment dans l'introduction (la carte p. XX mentionne « Rohingya » à la place de « Rohingya », p. 4 « Arkanse » pour « Arakanese », etc.).

On regrettera également l'absence de présentation de la diversité d'un point de vue linguistique, non pas tant pour l'importance de la langue dans la construction identitaire – le problème est soulevé pratiquement dans chaque article –, mais pour

les termes utilisés en birman pour exprimer cette diversité. Il aurait fallu exposer les termes relatifs aux populations et divers groupes du pays, leurs différents emplois et évolutions historiques, et leurs répercussions politiques, sociales et économiques. Ce point est indirectement évoqué en introduction (pp. 4 et 5) à propos des 135 « races nationales » officiellement reconnues, sans, déplore l'éditeur Mikael Gravers, explication ni continuité au regard des « classifications » précédentes. L'article de Takitani Michio fait cependant exception : non seulement il définit des termes tels que *tainyindha*, *lumyo*, mais il montre en plus que la trentaine de sous-groupes shans officiellement reconnus, sert pour la junte birmane de faire-valoir d'un pays multi-ethnique.

Autre absent de cet ouvrage : le point de vue birman sur la question de l'ethnicité, car il importe de distinguer le régime militaire birman de la population birmane (en tant que groupe). L'éditeur scientifique s'en défend rapidement dans la préface, arguant de la difficulté d'avoir une vue exhaustive de la situation et de l'impossibilité d'aborder le thème de l'ethnicité sous tous ses angles dans un seul volume.

Enfin, le lecteur ne saisit pas vraiment la cohérence de cette succession d'articles. On appréciera la contribution de Mandy Sadan, qui, après celle introductive, de Mikael Gravers, condense à elle seule les argumentaires majeurs de l'ouvrage : « Social space is symbolic in the sense that it is not literal, factual or "seen", as it constitutes shared feelings, beliefs and attitudes, and is defined through intangible but perceived symbolic boundaries – while it is rooted in relational and social network » (p. 127).

Alexandra de Mersan

## EUROPE

Marie-Christine Pouchelle

***L'Hôpital ou Le théâtre des opérations***

Paris, Seli Arslan, 2008, 192 p., notes bibliogr., ill.

(« Essais d'anthropologie hospitalière » 2).

AVEC cette série d'« essais d'anthropologie hospitalière », cet ouvrage fait suite à un premier recueil de textes sur la vie et le travail à l'hôpital<sup>1</sup>. Il réunit plusieurs articles publiés et deux textes inédits visant à montrer, à partir d'une ethnographie minutieuse du fonctionnement du bloc opératoire, la violence qui le caractérise.

Dans un premier texte, « Postures guerrières de la médecine », l'auteure identifie la posture thérapeutique de la médecine académique à une posture guerrière et compare, dans ses diverses dimensions, l'art de guérir et la guerre. Non pas tant parce que les soignants doivent vaincre la maladie, laquelle fait l'objet d'une rhétorique largement empreinte de métaphores guerrières que Susan Sontag<sup>2</sup> avait déjà bien identifiée, mais aussi parce que les espaces médicaux hospitaliers sont loin d'être pacifiques (voire « inhospitaliers » comme cela a été montré dans des contextes différents<sup>3</sup>). Le geste chirurgical lui-même est agressif, mais aussi les attitudes qui l'entourent et qui caractérisent le chirurgien (voire le construisent), tout comme elles caractérisent le combattant : le goût du risque, l'excitation à braver la mort et à faire triompher la vie, la virilité associée à l'acte, etc.

Un second chapitre traite de la robotique en chirurgie cardiaque. L'auteure y examine la place des robots chirurgicaux de la

télémédecine, emblèmes de la modernité technologique, et leur rôle au sein des interactions professionnelles. Pour ce faire, Marie-Christine Pouchelle propose l'ethnographie d'une opération menée à l'aide d'un dispositif régulé par ordinateur. Elle montre ce que modifie la présence du « robot ». Celui-ci supprime par exemple la nécessité pour le chirurgien d'avoir une station debout prolongée – qui participait, à travers l'endurance physique et la résistance à la fatigue qu'elle supposait, à l'image héroïque du chirurgien –, entamant dès lors une part de ce qui faisait son panache. La présence de la robotique n'est donc pas sans effet sur l'image du chirurgien-guerrier et conduit l'auteure à se demander si cette robotique ne conduira pas la chirurgie à être, à terme, plus conceptuelle que pratique. De fait, le chirurgien se trouve assis devant une console (appelée le « maître ») d'où il manipule les bras (appelés l'« esclave ») qui, eux, interviennent directement sur le

1. Cf. Marie-Christine Pouchelle, *L'Hôpital, corps et âme. Essais d'anthropologie hospitalière*, Paris, Seli Arslan, 2003.

2. Susan Sontag, *La Maladie comme métaphore*, Paris, Le Seuil, 1979.

3. Yannick Jaffré & Jean-Pierre Olivier de Sardan, eds, *Une médecine inhospitalière. Les difficiles relations soignants et soignés dans cinq capitales d'Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala, 2003.



corps du patient. L'ethnographie de l'opération fait également une place à la description du travail des autres soignants (anesthésiste, instrumentiste, panseuse...) dont les activités s'inscrivent dans des enjeux de pouvoir.

Dans l'« Itinéraire d'un opéré du cœur », Marie-Christine Pouchelle rapporte deux épisodes du parcours d'un patient parmi les « accidents » qui l'ont jalonné. L'un est l'annulation au dernier moment de l'intervention chirurgicale par le patient lui-même ; l'autre concerne son invasion par des bouffées délirantes à tonalité persécutive alors qu'il se trouve en salle de réanimation. Bien que l'histoire de ce patient ait largement à voir avec ses propres difficultés, et notamment avec un passé complexe et douloureux pendant la guerre, ce chapitre présente l'intérêt, avec le récit d'un événement « accidentel », d'examiner les réalités quasi structurelles que sont les conflits de pouvoir entre chirurgiens et anesthésistes et les dysfonctionnements de l'institution hospitalière.

Les autres textes de l'ouvrage aborde divers aspects comme l'occupation de l'espace et ses enjeux, le rapport aux instruments, le toucher (et la place qu'il occupe à la fois dans la gestion des affects et dans la nécessaire obsession de la stérilité), ou encore les infections nosocomiales (et les résistances rencontrées dans le milieu soignant face aux consignes d'hygiène). L'auteure note par exemple la relative désinvolture des anesthésistes à l'égard de

l'asepsie, qu'elle analyse comme le résultat de leurs rapports conflictuels avec les chirurgiens. Elle examine également les difficultés du quotidien dans un bloc opératoire, et en particulier le malaise que ressentent les panseuses, ces infirmières de bloc opératoire (appelées également ibodes).

En définitive, on constate que les avancées technologiques et les nouvelles réglementations, imposant par exemple un repos obligatoire après les gardes, éloignent les chirurgiens du corps de leurs patients, ce corps à corps qui marque l'imaginaire du métier. Poursuivant la comparaison proposée en ouverture de l'ouvrage avec l'activité guerrière, l'auteure nous conduit à nous demander jusqu'où elles ne mettent pas en péril le goût de l'héroïsme et de l'exploit que les praticiens partagent avec les militaires.

De ces divers petits essais, une grande unité se dégage : on y lit à chaque fois le souci de l'auteure de repérer les abus de pouvoir. Et, tout au long de l'ouvrage, Marie-Christine Pouchelle émaille ses analyses de réflexions sur le métier d'anthropologue. Pour elle, travailler comme anthropologue à l'hôpital, c'est avoir à réfléchir sur les avatars de la violence au sein de nos pays supposés paisibles. Mais la tâche est ardue car, comme elle le montre, il s'agit d'un univers qui cherche à rester opaque à l'observateur.

Sylvie Fainzang

**Gurharpal Singh & Darshan Singh Tatla**  
***Sikhs in Britain. The Making of a Community***  
 Delhi, Ajanta, 2008, 255 p., bibl.

323

CET OUVRAGE dresse un tableau de la minorité-clé que constituent les 336 179 Sikhs résidant actuellement en Grande-Bretagne, de ses succès et de ses échecs. Cette diaspora récente est érigée par Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla en archétype de la communauté immigrée transnationale à la fois « stigmatisée par l'Occident » (p. 2) et capable de s'intégrer à la vie quotidienne et à l'économie de son pays d'accueil, de s'y institutionnaliser et, finalement, de devenir un groupe de pression influençant à la fois les politiques intérieures et extérieures de celui-ci. Cette monographie diffère des précédentes par sa dimension nationale et non localisée, ainsi que par l'abondance des documents empiriques récents qu'elle recèle.

Dès le premier chapitre, les auteurs mettent en lumière l'influence de la terre d'origine sur les immigrés panjabi résidant en Grande-Bretagne. La force de cette attache avec le Panjab, qui détermine l'essentiel de la vie des Sikhs britanniques, apparaîtra d'ailleurs à la lecture des chapitres ultérieurs. Pour commencer, Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla retracent les événements majeurs qui ont marqué l'histoire du Panjab et qui ont fait la spécificité de cette région à l'échelle de la nation indienne. En quelques pages, le lecteur non spécialiste prend ainsi connaissance de détails historiques utiles à la compréhension des liens incommensurables entre le Panjab et le sikhisme. Liens qui forgent la forte conscience identitaire partagée par l'ensemble des membres de cette communauté religieuse en dépit des divergences de castes qui la caractérisent.

Dans le deuxième chapitre, les auteurs s'interrogent sur les mesures qui assurent le maintien de la caste et de son corollaire, l'endogamie, au sein de la communauté

sikhe de Grande-Bretagne. Les structures élémentaires de la vie sociale sont expliquées avec brio, ce qui permet une meilleure intelligibilité de valeurs considérées comme déterminantes par la population panjabi britannique. Ce chapitre montre également comment les différentes politiques migratoires combinées à certains facteurs politico-économiques ont influencé le cours des migrations sikhes vers la Grande-Bretagne.

La lecture du troisième chapitre est quelque peu fastidieuse car les auteurs ne font ici que reformuler les critères établissant la dispersion géographique d'une communauté immigrée dans son pays d'accueil. Le cas sikh ne fait que confirmer, une énième fois, une analyse spatiale déjà largement démontrée par les chercheurs s'intéressant au phénomène diasporique.

À l'inverse, en se focalisant sur le rôle fondamental des *gurdwaras* – lieux de culte sikhs – dans le fonctionnement de la communauté sikhe de Grande-Bretagne, le chapitre IV renouvelle l'approche scientifique sur les établissements religieux. En soulignant la relation de causalité entre clivages factionnels, tensions inter castes et accroissement exponentiel du nombre de *gurdwaras*, Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla prouvent à quel point le champ religieux panjabi est l'arène dans laquelle se jouent les luttes pour la reconnaissance sociale qui enrichissent ainsi le débat sur la gestion de l'identité de caste au travers de l'affiliation religieuse. Les auteurs ouvrent également de nouvelles pistes de réflexion en questionnant le rôle joué par de tels lieux de culte dans la mise en place des politiques de gouvernance locales.

Après un cinquième chapitre consacré aux centres d'intérêts et au fonctionnement des associations de migrants qui font de la diaspora sikhe, une « diaspora construite »

(p. 94), le chapitre VI offre une brillante analyse des limites du multiculturalisme britannique. Les auteurs montrent comment la mise en place de politiques favorisant le multiculturalisme a permis aux problèmes sikhs d'être davantage considérés dans la prise de décision politique locale et à leurs représentants de devenir plus visibles dans la vie publique. Toutefois, Gurharpal Singh et Darshan Singh Tatla insistent sur le caractère exceptionnel de ces quelques réussites acquises à la suite d'un long processus de mobilisations constantes, compétitives et réactives des groupes sikhs contre les décisions publiques. Ainsi, loin d'assimiler ces victoires sikhs à une preuve du fonctionnement optimal du multiculturalisme britannique, les auteurs les identifient à des « accommodations négatives » (p. 143) peu reconnues des structures de l'État et de la conscience générale.

Quelques éléments de réponse nécessaires pour appréhender les facteurs à l'origine de l'impressionnante prospérité de la communauté sikhe actuelle sont étudiés dans le septième chapitre, tandis que le chapitre VIII se penche sur l'institution fondamentale du mariage dans ce groupe panjabi et ses diverses évolutions dans le

contexte britannique. Même s'ils reconnaissent la très nette persistance de la règle d'endogamie, les auteurs ouvrent le dialogue sur l'immuabilité de la conscience de caste qui commence à s'éroder en raison de l'accroissement du taux de divorce et du nombre de mariages hors communauté.

Enfin, le chapitre IX résume les résultats d'études récentes sur la littérature panjabi et sur la *bhangra* – musique traditionnelle panjabi – qui semblent être les véritables médiums de transmission culturelle entre les générations de Sikhs britanniques. En se focalisant sur des objets de recherches culturels, ce chapitre illustre à quel point ces derniers sont révélateurs d'une identité diasporique hybride qui se modifie en fonction de l'environnement et qui tente de « négocier les contradictions entre “la maison” et “le monde” » (p. 205).

En bref, cet ouvrage se révèle une somme de savoir incontournable dans le champ des études sikhes, mais également un apport intellectuel majeur favorisant la compréhension des modes de fonctionnement régissant la vie d'autres communautés ethniques en diaspora.

Charlène Simon

Isabelle Rigoni, ed.

325

**Qui a peur de la télévision en couleur ?  
La diversité culturelle dans les médias**

Montreuil, Aux lieux d'être, 2007, 332 p., bibl., ill. (« Mondes contemporains »).

CET OUVRAGE collectif – publié avec le soutien de l'Agence nationale pour la cohésion sociale et l'égalité des chances – traite des thématiques relatives à la « diversité » et, plus particulièrement, de la représentation des minorités dans les médias, question devenue enjeu politique depuis les émeutes urbaines de novembre 2005. Le terme de « minorité » fait ici quasi exclusivement référence aux personnes dites issues de l'immigration. Quelles sont les causes structurelles et conjoncturelles de la (mal-) représentation de la « diversité » française dans les médias français ?

Isabelle Rigoni introduit l'ensemble en rappelant que les travaux dédiés au champ médiatique demeurent silencieux sur le rôle des médias dans la production de sens, le discours symbolique et la création d'un imaginaire social dans le domaine de l'immigration ou du fait minoritaire. L'auteure souligne que l'intérêt pour la question de la représentation et de la place de l'immigration ainsi que du fait minoritaire dans les médias est, en France, relativement récent dans les sciences sociales. Dans ce contexte, et plus particulièrement à partir des années 1999-2000, on assiste à la banalisation d'une pratique journalistique courante, la communautarisation du fait divers. Isabelle Rigoni note que cette tentative d'explication de l'acte antisocial par la notion d'ethnie est désormais affichée et légitimée par certains titres de la presse grand public. Selon elle, la délinquance tend progressivement à être dissociée des questions sociales et ethnicisée par le biais de références lexicales empruntées au vocabulaire colonial. Parallèlement, le thème des religions fait son apparition et plus particulièrement celui de l'islam, souvent présenté sous l'angle de la menace, du péril ou de la sub-

version, au minimum de l'altérité. Puis, un nouveau vocable apparaît, celui de « minorités visibles ». Son utilisation est facilitée par la bienveillance des pouvoirs publics pour lesquels cette problématique est moins taboue. En 2004, France Télévisions présente notamment un plan pour l'intégration des minorités à l'antenne. Pour la première fois en France, des institutions publiques s'intéressent directement à la question de la représentativité et de la représentation des « minorités visibles » au sein des médias.

À travers quatorze contributions, cet opus remet en cause les logiques paternalistes et les théories relatives à un communautarisme qui serait, selon Isabelle Rigoni, « bien plus fantasmé que réel ». L'existence d'un « complexe colonial » qui aurait donné naissance à un courant qualifié d'« islamogauchiste » est également discutée. Ainsi, cet ouvrage collectif entend prendre position en faveur d'une lecture exempte des discours essentialistes, racistes et paternalistes produits et diffusés pendant plus d'un siècle d'idéologie coloniale. L'ouvrage contribue à mettre en lumière les processus de production médiatique afin de mieux comprendre les discours véhiculés sur les populations colonisées et leurs descendants. Comment les médias, en raison de leur propre perception des attentes de l'opinion publique et de leurs contraintes économiques, opèrent-ils des choix de production tenant compte de l'opinion publique ? Quelles sont les réactions de l'opinion publique mais également des politiques publiques sur la reconnaissance ou la perception de l'altérité ? Dans quelle mesure les médias sont-ils partie prenante de la réalité, dans quelle mesure (re)produisent-ils un discours sur le groupe qu'ils sont censés

(re)présenter ? Selon Isabelle Rigoni, le traitement médiatique de l'immigration – dépendant du discours politique – influence l'opinion publique dans la construction de ses représentations, de ses stéréotypes et donc de son acceptation des altérités constitutives de la société. De même, les perceptions que l'opinion publique est supposée avoir des groupes issus de l'immigration influent également sur les productions médiatiques – et les discours politiques – sur l'immigration et les personnes qui en sont issues.

Les différents articles pointent le rôle des médias dans les processus d'altérisation et de domination. Ainsi, ces processus sont approfondis selon trois angles spécifiques. La première partie est en effet consacrée à la construction de la figure de l'immigré dans les médias français depuis l'après-guerre. Le documentariste Édouard Mills-Affif souligne l'impossibilité de la restitution historique du fait migratoire à partir des seules archives audiovisuelles en raison de l'irrégularité de la présence de l'immigré dans les médias français. L'auteur explique notamment ce décalage entre la réalité sociale et les représentations télévisuelles par l'omniprésence de représentations préétablies des personnes issues de l'immigration. L'historien Yvan Gastaut se consacre à l'étude de l'émission *Faire Face*, diffusée en septembre 1961 sur le thème de l'immigration et du racisme. À travers les controverses qui ont suivi l'émission, l'auteur saisit les débats suscités par l'immigration de masse à cette époque. Thomas Deltombe montre, quant à lui, à quel point le traitement médiatique de l'islam se trouve dépendant des contextes nationaux mais également internationaux. Si, désormais, les médias s'efforcent de montrer des figures positives de l'immigré et de ses enfants, il n'en demeure pas moins que ces « figures de la réussite » illustrent l'emprise implicite de la société dominante. Puis, la sociologue Nacira Guénif-Souilamas s'intéresse à la différence de traitement de deux figures : selon elle, le fait que l'image de la fille d'immigrants postcoloniaux soit de plus en plus

présente fait contrepoids à la figure du « garçon arabe » présenté comme un véritable danger pour les valeurs de la France républicaine et laïque. Enfin, Mathieu Rigouste montre que les « figures dominantes de l'intégré » demeurent prisonnières d'une lecture postcoloniale qui s'appuie sur un ethnocentrisme doublé d'un sociocentrisme, qui participent de l'inconscient collectif.

La deuxième partie décrypte les violences urbaines d'octobre-novembre 2005 et leur couverture médiatique à la lumière des pratiques et des discours journalistiques, tant dans la presse écrite qu'audiovisuelle. Guy Lochard analyse le changement de discours des médias sur la « crise des banlieues » et la « révolte des jeunes des cités ». Manuel Boucher compare les violences lycéennes de mars 2005 et les violences urbaines de novembre 2005, dont le point commun est l'ethnisation des violences juvéniles dans les médias français (régionaux comme nationaux), à savoir le fait que ces violences sont désormais, de manière récurrente, expliquées par l'origine, réelle ou supposée, de leurs auteurs. Par la suite, Julie Sedel démontre la façon dont les médias ont très largement participé à la production d'un consensus autour du thème de l'insécurité. Enfin, Tristan Mattelard analyse les journaux télévisés de TF1 et de France 2, entre la fin du mois d'octobre et la mi-novembre 2005, faisant apparaître une variété de discours, parfois contradictoires. L'ensemble de cette deuxième partie tend à montrer que l'on est passé d'une analyse médiatique et politique en termes de « ghetto » au registre de la guerre.

Dans la troisième partie, les auteurs interrogent les spécificités de la télévision dans le cadre des représentations et de la représentativité des minorités ethniques. Anna Eriksen Terzian dresse un état des lieux des débats sur la représentation des immigrés et des minorités à la télévision française, depuis le début des années 1990. Elle constate qu'en dépit d'une croissance certaine de sa représentation dans les magazines, les journaux télévisés et les fictions,

l'étranger continue d'être quasi absent de l'imaginaire collectif. Selon Marie-France Malonga, certaines catégories de la population d'origine immigrée sont particulièrement oubliées du petit écran, à l'instar des Asiatiques mais également des Maghrébins par rapport aux Noirs surreprésentés. Selon Éric Macé, les politiques favorisant la présence des minorités non blanches à la télévision ne peuvent plus être évitées dans le contexte français. Enfin, Reynald Blion et Jacques Guyot traitent de la participation des représentants de la « diversité » et des « minorités » dans les médias. Il s'agit d'une part de déterminer dans quelle mesure les médias issus des « diversités » apportent une alternative au traitement et aux discours journalistiques émis par les médias grand public, et, d'autre part, d'évaluer la participation et l'expression des minorités linguistiques dans les médias dominants.

*In fine*, l'ensemble des contributions ne parvient pas à dépasser l'amalgame entre les idées de « minorité » et/ou de « diversité » et le phénomène d'ascription<sup>1</sup>. En effet, la remise en cause de cet amalgame ne

constitue-t-elle pas un préalable indispensable pour qui entend lutter contre la sous-représentativité des dites « minorités visibles » et non pas militer pour la reconnaissance politique du fait communautaire ? L'expression « minorités visibles » ne fait-elle d'ailleurs pas que rendre plus technique et plus aseptisée la référence à l'idée de race et/ou d'ethnie ? Paradoxalement, il apparaît qu'elle ne permet en aucun cas d'ignorer, encore moins de déconstruire, les lectures essentialistes de la société.

Thomas Pierre

1. Le concept d'ascription a notamment été popularisé par Talcott Parsons, l'une des grandes figures de la sociologie américaine. Plus récemment, Jean-François Gossiaux est, lui aussi, revenu sur le concept : « comme toute frontière, la frontière ethnique est définie à l'aide de bornes, de marqueurs. En l'occurrence, ceux-ci sont des traits culturels (ou physiques, la perception de ces derniers étant bien sûr culturelle) en fonction desquels [...] un individu sera attribué à tel ou tel groupe. Cette opération, dite ascription, est au principe du phénomène d'ethnicité » (*Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, Presses universitaires de France, 2002 [« Ethnologies »] : 13).

CETTE LIVRAISON des *Actes de la recherche en sciences sociales* porte sur les conditions sociales de production de la vocation artistique. Gisèle Sapiro et Sergio Miceli y interrogent la vocation d'écrivain ; Séverine Sotto s'intéresse aux artistes plasticiens dans la France révolutionnaire ; Hyacinthe Ravet aux carrières de musiciennes ; et enfin, Thomas Morinière aux « petites voies de la chanson de variété ».

Une large place est faite à la question de l'affirmation des femmes artistes. Ainsi, Séverine Sotto montre, dans son article « La vocation comme subversion », comment des femmes parviennent à être reconnues en tant qu'artistes peintres dans la France révolutionnaire grâce à un contexte favorable, créé par une controverse sur l'anti-académisme. Elles vont bénéficier de l'appui des partisans de David mus par la nécessité de subvertir les règles du système académique. Les artistes femmes participent pleinement à la « destabilisation du modèle véhiculé par l'Académie de l'artiste au service du roi, au profit du nouveau paradigme de l'artiste "en régime vocationnel" qui ne crée que pour la postérité » (p. 44). L'auteure souligne cependant la fragilité de la position de ces femmes à la fin des années 1790. Tout en étant plus nombreuses que jamais à exercer la peinture professionnellement, elles se heurtent malgré tout à un refus de reconnaissance de la part de celles-là même qui les ont majoritairement formées et ne peuvent plus se réclamer d'une vocation artistique. Avec « le retour à l'ordre social et sexuel sous l'Empire », il leur faut « se conformer plus ostensiblement aux normes de leur sexe », « adapter leur pratique de la peinture d'histoire à la mode romantique d'une sentimentalité exacerbée », investir « davantage des genres picturaux plus "féminins" (telle la peinture

de fleurs) » (p. 49) et attendre encore un siècle pour obtenir « la reconnaissance institutionnelle qui leur échappa de si peu durant la Révolution » (*id.*). Hyacinthe Ravet étudie pour sa part les « carrières féminines en milieu masculin » que constitue l'exemple des femmes clarinettes. L'article analyse les déterminants dans le choix de l'instrument et du métier de musicien, dont la socialisation familiale et institutionnelle. Il montre comment une vocation se construit progressivement dans un contexte social plus ou moins favorable, voire « aboutit » avec l'accès progressif des femmes à une pratique professionnelle auparavant fermée. Les attributs masculins associés au métier et à l'instrument, dont ceux attachés au pouvoir, perdurent cependant.

L'accent est mis, on le voit, sur les conditions d'émergence et d'épanouissement de vocations artistiques. L'analyse de ces déterminants sociaux de la vocation contribue également à éclairer le contenu des œuvres et l'esthétique des artistes. Sergio Miceli analyse ainsi les textes de Borges, écrivain s'exprimant tantôt comme poète nostalgique, tantôt comme idéologue de sa classe d'origine. Les contraintes familiales, culturelles et sociales auraient permis au jeune Borges de devenir l'héritier des espoirs déçus des cercles criollos en déclin auxquels il appartenait par le biais de sa vocation intellectuelle et de se trouver à la tête de l'avant-garde argentine dans les années 1920.

S'appuyant sur l'idée selon laquelle la vocation artistique repose sur la croyance en un don, Thomas Morinière et Gisèle Sapiro étudient la production collective de cette croyance à propos, respectivement, des vocations d'interprète dans la chanson de variétés et d'écrivain. Gisèle Sapiro aborde ainsi la vocation d'écrivain en tant que produit historique de l'émergence d'un champ



littéraire relativement autonome. Certaines conditions sociales favorisent la formation et le succès de cette vocation parmi lesquelles celles qui contribuent à forger le sentiment, déterminant, d'élection : la reconnaissance du charisme, les facteurs de perturbation de l'identité et de déviation de la trajectoire, etc. Thomas Morinière souligne pour sa part l'écart existant entre la trajectoire des interprètes professionnels et la définition légitime de l'apprentissage artistique. Il analyse le sentiment d'un don accrédité par l'entourage familial et amical et ses enjeux en termes de singularisation et de réhabilitation d'une lignée, dans le mouvement de démocratisation des aspirations artistiques.

Ces articles concilient approches quantitative et qualitative et reposent parfois sur un riche matériau ethnographique. Il s'agit, souligne Gisèle Sapiro dans l'article précité sur la vocation d'écrivain, de sortir du « double écueil du subjectivisme phénoménologique qui ne saisit cette activité qu'en termes d'identité et de l'objectivisme positiviste qui ne l'appréhende qu'à partir des conditions matérielles de son exercice » (p. 13).

Ces activités sont considérées le plus souvent « comme le terrain d'expression privilégié de l'individualité et de la subjectivité ». Elles sont par ailleurs largement perçues comme le lieu d'une vocation

(p. 5). Ce terme implique l'idée de mission, de don de soi, de désintéressement, et requiert une forme d'ascèse, un investissement total dans l'activité considérée comme fin en soi. Ces textes éclairent les conditions sociohistoriques et individuelles d'émergence de ces activités reconnues socialement comme « métiers à vocation », en orientant la focale sur l'autonomisation de ces activités et la sociogenèse d'une croyance telle dans le jeu que les individus y adhérant sont prêts à s'y donner entièrement dans l'espoir de bénéfices symboliques différés (reconnaissance...).

On peut regretter que ce numéro traite davantage de « vocations artistiques » que de « la » vocation artistique – son émergence, ce qui la distingue d'autres types de « vocations », la généalogie de la figure moderne de l'artiste... – et se focalise sur la question de la singularité au risque du réductionnisme. Il apporte cependant un éclairage particulièrement précieux à l'heure de « la multiplication de vocations individuelles hors des sentiers traditionnels de leur formation » (p. 11) que favorisent la croissance des industries culturelles et les remises en cause des hiérarchies culturelles établies.

Corinne Delmas